Religion Christentum Kirche

herausgegeben von

Prof. Dr. G. Esser und Prof. Dr. J. Mausbach

Th 47

TU ADESTO

Religion Christentum Kirche

Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete

Unter Mitarbeit von St. von Dunin-Borkowski, Joh. P. Kirsch, N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt u. F. Tillmann herausgegeben von

Gerhard Esser und Joseph Mausbach

Erster Band

Zweite, durchgesehene Auflage

ALMA COLLEGE
210.2
LIBRARY
E574
Alma, California

1913
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München

27559

Imprimatur.

Augustae Vindelicorum, die 16. Decembris 1911.

Vicarius generalis:

Dr. Goebl.

Lindermayr,
Secr.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Vorwort XI

Erster Teil. **Die Religion und das moderne Seelenleben.** Von Dr. Joseph Mausbach, Professor der Theologie an der Universität Münster XXI

1. Kapitel. Das Wesen der Religion. Ihre Ausgestaltung und Vollendung im Christentum 1
2. Kapitel. Die Entwicklung des Geisteslebens seit dem Mittelalter. Die heutige philosophische und religiöse Lage 11
3. Kapitel. Die Befähigung der Vernunft zur religiösen Erkenntnis 26
   - § 1. Die Wahrheitserkenntnis im allgemeinen 28
   - § 2. Die Erkenntnis des Übersinnlichen, insbesondere der Gottheit 37
4. Kapitel. Der Wille und der natürliche Gottesglaube . . 48
5. Kapitel. Die moderne Gefühlsreligion 63
   - § 1. Das religiöse Gefühl als Affekt und Wertgefühl . . 65
   - § 2. Das religiöse Gefühl als unmittelbares Innewerden und Erleben der Gottheit 69
   - § 3. Zur allgemeinen Würdigung und Widerlegung der Gefühlstheorie 73
6. Kapitel. Die Religion der Offenbarung. Der Autoritätsglaube 80
7. Kapitel. Die Begründung und Entstehung des Glaubensaktes 93
8. Kapitel. Die Geheimnisse des Glaubens. 108
9. Kapitel. Der Glaube und das selbständige Denken . . . 118

Anmerkung. Noten 132

Zweiter Teil. **Gott und Welt.** Von Dr. Gerhard Esser, Professor der Theologie an der Universität Bonn 135

Einleitung. Die Bedeutung des Gottesbegriffes und die Quellen der Gotteserkenntnis 137

Seite

1. Kapitel. Der Nachweis des Daseins Gottes aus der Natur und dem Seelenleben 142
§ 1. Die gegnerischen Weltanschauungen 142
§ 2. Der Nachweis des Daseins Gottes aus der Natur . . 156
A. Der Kontingenzbeweis und der Ursachenbeweis . 159
B. Der Beweis aus der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit in der Welt 183
C. Der Beweis aus den Tatsachen des Lebens 206
§ 3. Der Nachweis des Daseins Gottes aus dem Seelenleben 221
A. Der noetische Gottesbeweis 223
B. Der moralische Gottesbeweis 231

2. Kapitel. Das Wesen Gottes als des überweltlichen, persönlichen Geistes im Gegensatz zum Monismus 247
§ 1. Das Wesen Gottes 247
§ 2. Widerlegung des Monismus 263

3. Kapitel. Die göttliche Weltschöpfung und Weltregierung 275
§ 1. Gott als Schöpfer der Welt 275
§ 2. Schöpfung, Weltbildungstheorien und Entwicklung . 287
§ 3. Die göttliche Vorsehung und das Übel 294

4. Kapitel. Der Mensch nach seiner geistigen Seele als Krone der irdischen Schöpfung 303
§ 1. Die Substantialität und Geistigkeit der menschlichen Seele 303
§ 2. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele 311
Anmerkung. Noten 315

Dritter Teil. **Natur und Übernatur.** Von Dr. Joseph Pohle, Professor der Theologie an der Universität Breslau 319

1. Kapitel. Idee und Grundlegung der übernatürlichen Ordnung 321
§ 1. Begriff der Natur und der Naturordnung 322
§ 2. Begriff und Begründung der Übernatur 328
§ 3. Das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur . . . 337

2. Kapitel. Das Wesen der göttlichen Offenbarung 342
§ 1. Der christliche Offenbarungsbegriff. Offenbarung und Inspiration 343
§ 2. Moderner Offenbarungsbegriff. Das Unterbewußtsein 349
§ 3. Der immanentistische Offenbarungsbegriff des Modernismus 358

3. Kapitel. Die Vereinbarkeit der Offenbarung mit der Natur des Geistes. Die Psychologie der Offenbarung . . 366

4. Kapitel. Die Vereinbarkeit der Offenbarung mit den Entwicklungsgesetzen der Menschheit. Ihr öffentlich-geschichtlicher Charakter und sozialer Aufbau 380

Seite

5. Kapitel. Die Notwendigkeit der Offenbarung. Ihr religiöser und sittlicher Wert 395

6. Kapitel. Die Kennzeichen oder Kriterien der göttlichen Offenbarung 412
   § 1. Innere und äußere Kriterien im allgemeinen. Die Weissagung im besondern 418
   § 2. Wechselbeziehung zwischen inneren und äußeren Kriterien. Der Kriterienbeweis des Pragmatismus und Modernismus 422

7. Kapitel. Das Wunder 430
   § 1. Begriff und Möglichkeit des Wunders. Seine Vereinbarkeit mit der modernen Naturauffassung 431
   § 2. Erkennbarkeit und Beweiskraft des Wunders 448

8. Kapitel. Die historische Konstatierbarkeit des Wunders 458

Anmerkung. Noten 473

Vierter Teil. **Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes.** Von P. Wilhelm Schmidt S. V. D., Professor der Völkerkunde an der Missionsanstalt St. Gabriel bei Wien 481

Einleitung 483

1. Kapitel. Wesen, Inhalt und Umfang der Uroffenbarung 485
   § 1. Wesen der Uroffenbarung 485
   § 2. Die Offenbarungen des 1. Kapitels der Genesis: Gottes Schöpfermacht, der Menschen Oberhoheit über alle Geschöpfe der Erde 488
   § 3. Die Offenbarungen des 2. Kapitels der Genesis . . . 491
      A. Begründung der Familie 491
      B. Formaler Charakter der Uroffenbarung 498
      C. Gott als Gesetzgeber und als übernatürliches Zielgut: das Prüfungsgebot, seine Übertretung durch die ersten Menschen 500
      D. Gott als Richter und Erlöser: Die Strafen für die Übertretung des Prüfungsgebotes und das Protoevangelium 508
   § 4. Zusammenfassung: Umfang der Uroffenbarung . . . 513

2. Kapitel. Die Möglichkeit der Uroffenbarung vonseiten des Menschen: die körperliche und geistige Befähigung der ersten Menschen 517
   § 1. Erkenntnisquellen über die Beschaffenheit der ersten Menschen 517
      A. Die Angaben der Hl. Schrift als übernatürliche Erkenntnisquellen 517

Seite

B. Prähistorik, Ethnologie und Anthropologie als natürliche Erkenntnisquellen 519
§ 2. Ursprung des Leibes des Menschen 523
A. Die modernen Abstammungstheorien. Kritik derselben 523
B. Die Angaben der Hl. Schrift. Exegese derselben 535
§ 3. Ursprung der Seele des Menschen. Geistige Beschaffenheit der ersten Menschen 544
A. Die Angaben der Prähistorik 545
B. Die Angaben der Ethnologie 549
a) Allgemeine Charakterisierung 549
b) Ethik 552
c) Religion 554
α) Theorien über den Ursprung der Religion . 554
β) Die wirkliche Religion der ältesten Völker . 559
C. Die Angaben der Hl. Schrift 562
a) Die Genialität Adams 563
b) Die Entstehung der Sprache 567

3. Kapitel. Die geschichtliche Tatsächlichkeit der Uroffenbarung 573
§ 1. Allgemeine ethnologische Beweise 573
A. Beweis aus den religiösen Verhältnissen der Urvölker 574
B. Beweis aus den soziologischen Verhältnissen der Urvölker 577
C. Beweis aus den wirtschaftlichen Verhältnissen der Urvölker 581
§ 2. Spezielle religionsgeschichtliche Beweise 584
A. Gegen die Wellhausensche Schule 584
B. Gegen die assyriologischen Angriffe (Delitzsch u. a.) 586
a) Allgemeines. Das Alter der Paradies-Erzählung 586
b) Die keilinschriftlichen Parallelen zur Paradies-Erzählung 592
c) Die angeblichen Widersprüche in der Paradies-Erzählung (Gressmann) 597
C. Gegen die folkloristisch-mythologische Schule (Gunkel) 599
D. Die Bedeutung der hamitischen Völker für die Religionsgeschichte 607

4 Kapitel. Das Schicksal der Uroffenbarung nach dem Sündenfalle 612
§ 1. Adam und Eva als Stammeltern des Menschengeschlechtes 612
§ 2. Die Einheit des Menschengeschlechtes 615
A. Die Einheit des körperlichen Ursprunges 615
B. Die Einheit des Ursprunges der Sprache 617

Seite
C. Die Einheit der kulturellen Entwickelung. Elementargedanke und Kulturkreisgedanke 620
§ 3. Der Verfall der Urreligion 622
A. Animismus, Manismus, Magismus 623
B. Die Astralmythologie 624
a) Die Mondmythologie 625
b) Die Sonnenmythologie 627
C. Die Nationalreligionen 629
§ 4. Die Erwählung Israels 630
Anmerkungen 633
Empfehlenswerte Literatur 635

Fünfter Teil. Die Religion des alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients. Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie an der theologischen Fakultät zu Paderborn 637

Einleitung. Die Religion Israels im allgemeinen und die apologetische Aufgabe der Gegenwart 639

Erster Teil. Die alttestamentliche Religion in ihrer Einzigartigkeit und grundsätzlichen Verschiedenheit von den übrigen Religionen der alten Welt 645
1. Kapitel. Der Gottesbegriff des Alten Testaments . 647
2. Kapitel. Gott und die Welt 671
3. Kapitel. Gott und Israel 682
4. Kapitel. Gott und der einzelne Mensch 693
5. Kapitel. Die spezielle Sittenlehre 714
6. Kapitel. Kult und Recht 727

Zweiter Teil. Die Zukunftszielstrebigkeit der alttestamentlichen Religion 739
7. Kapitel. Rückblick und Ausblick 741
8. Kapitel. Die Propheten als Träger der Entwicklung der alttestamentlichen Religion 749
9. Kapitel. Die Schriften der Propheten 762
10. Kapitel. Der Messias und sein Reich 769

Schluß. Erlösungssehnsucht und Erlösererwartung in der letzten vorchristlichen Zeit 787

Anmerkungen 795

Die wichtigste neuere Literatur 804

Vorwort.

Das apologetische Werk, dessen erster Band hier vorliegt, unterscheidet sich von den eigentlichen Lehrbüchern der Apologetik dadurch, daß es nicht nur und nicht in erster Linie für Theologen bestimmt ist, sondern sich an die wissenschaftlich gebildete Leserwelt ganz im allgemeinen wendet. Die weitere, äußerlich hervorspringende Besonderheit, daß die Abfassung der zehn Traktate, aus denen es sich zusammensetzt, in die Hand verschiedener Verfasser gelegt ist, hängt mit der unleugbaren Tatsache zusammen, daß eine Beherrschung der verschiedenen, für die Apologetik grundlegenden Wissensgebiete bei der heutigen wissenschaftlichen Arbeitsteilung e i n e m Gelehrten fast zur Unmöglichkeit geworden ist. Je nach der Art des Leserkreises läßt sich gewiß der praktische Zweck einer Apologetik auch ohne spezielle Vertrautheit mit all jenen Vorfragen erreichen — durch lichtvolle Hervorhebung der großen, ewig bedeutsamen Glaubensgrundlagen, durch geistvolle Abwehr der bekannteren und näherliegenden Einwände. Je mehr aber in letzter Zeit vor allem die religionsgeschichtlichen und biblischen Disziplinen in Material und Methode voranschreiten und sich verfeinern, um so wünschenswerter ist gegenüber einer geistig höherstehenden und anspruchsvolleren Leserschaft die Behandlung der betreffenden Gebiete durch fachmännische, mit der Literatur, den Ergebnissen und Hypothesen der heutigen Wissenschaft völlig vertraute Kräfte. Daß eine solche Zusammenarbeit, was die inhaltliche und formelle Geschlossenheit des Werkes angeht, auch Nachteile mit sich bringen kann, ist nicht zu leugnen, obwohl diese Schattenseiten nirgendwo leichter zu vermeiden sind als auf dem Boden

der katholischen Theologie mit ihrer im wesentlichen einheitlichen Glaubens- und Wissensgrundlage.

Der Name Apologetik geht zurück auf das Wort Apologie, und dieses bedeutet nach seiner griechischen Wurzel Verteidigung, Rechtfertigung. Der Apostel Petrus gebraucht das Wort Apologie, wo er die Gläubigen ermahnt, allzeit zur Verteidigung (*ἀπολογία*) bereit zu sein gegenüber jedem Draußenstehenden, der Rechenschaft fordert über die Hoffnung des Christen (1 Petr. 3, 15). Vom Beginn des zweiten Jahrhunderts an finden wir im Schoße der Kirche „Apologeten", Schriftsteller, welche das Recht der Lehre und der äußeren Existenz des Christentums populär oder wissenschaftlich verteidigten. Es hängt mit dem umfassenden Charakter des Christentums, dem erhabenen Inhalte seines Glaubens und Lebens und dem feindlichen Gegensatze weltlicher Weisheit zusammen, daß diese literarische Verteidigung sich auf die verschiedensten Gegenstände richten mußte, auf das Ganze wie auf einzelne Teile der Religion, auf Lehren wie auf kirchliche Einrichtungen, auf natürliche Voraussetzungen wie auf den dogmatischen und sittlichen Inhalt des Glaubens. Die Aufgabe und die Gestalt der Apologie ist somit je nach der Art der Angriffe, die dem Glauben entgegentreten, eine durchaus mannigfaltige und wechselnde. — Weit einheitlicher und dauernder, auch selbständiger und unabhängiger von gegnerischen Einwänden ist die Apologetik im engeren Sinne. Es ist wiederum schon eine Forderung der apostolischen Zeit gewesen, daß die innere Gesinnung des Glaubens eine freie, geistig und sittlich begründete Tat sei, nicht eine mechanische oder mystische Vergewaltigung des Geistes; in diesem Sinne spricht der hl. Paulus vom ganzen Christenleben als einem „vernünftigen Gottesdienste" (Röm. 12, 1). Der bisher Ungläubige, der in die Kirche eintritt, und der Gläubige, der zum vollen Gebrauch seiner Geisteskräfte erwacht, sie beide müssen nicht nur andern, sondern auch sich selbst Rechenschaft geben können über ihr Glauben und Hoffen. Die Gründe nun hierfür schöpfen sie nicht so sehr aus der Einsicht in jede einzelne Lehre der Kirche — manche christlichen Dogmen übersteigen die Fassungskraft der Vernunft —, erst

recht nicht aus der Möglichkeit, jeden Angriff der Glaubensgegner widerlegen zu können, als vielmehr aus der allgemeinen Überzeugung, daß das Christentum als solches eine Gottesoffenbarung ist, und daß die Kirche als deren bevollmächtigte Verkünderin vor ihnen steht. Diese Überzeugung vernunftgemäß zu begründen und zu vertiefen, die katholische Religion als tatsächliche Gottesoffenbarung, somit als absolut verbindliche religiöse Instanz dem Christen selbst wie dem Nichtchristen glaubwürdig zu machen, ist das Ziel der Apologetik im eigentlichen Sinne, der volkstümlichen und in höherem Maße der systematischen, wissenschaftlichen. Mit Erreichung desselben ist die sichere, formelle Grundlage geschaffen, auf welche der Glaube nach seiner natürlichen Seite sich stützt, und von der aus das apologetische Denken (im ersterwähnten Sinne) an die mannigfachen Lehren und Güter des inneren kirchlichen Lebens herantritt und ihre Probleme je nach dem Bedürfnisse der Zeit und der eigenen Begabung bewältigt. Die tatsächliche Offenbarung ist aber ein einheitliches und abgeschlossenes geschichtliches Ganzes; dasselbe gilt im wesentlichen von der Art ihrer natürlichen Bezeugung und Beglaubigung. So muß denn die Apologetik nach ihrem Hauptinhalt und methodischen Gange zu allen Zeiten eine größere Gleichförmigkeit zeigen als die Apologie, obschon natürlich auch sie in den Hilfsmitteln und in der wissenschaftlichen Anlage dem Fortschritt der Geistesentwicklung folgt und in ihrer praktischen Anwendung auf Zeiten, Personen und Umstände Rücksicht nimmt.

Die Apologetik bildet nach dem Gesagten die natürliche Vorhalle des Glaubens, im System der Wissenschaften den Übergang von der Philosophie zur Theologie. Der Haupttitel unseres Werkes: Religion, Christentum, Kirche zeigt übersichtlich die Konstruktion dieser Vorhalle; die älteren Autoren sprechen ähnlich von einer „demonstratio religiosa, christiana, catholica“. Man hat allerdings mit Recht bemerkt, die Begründung der Religion als solcher, der Nachweis des Daseins Gottes usw., falle in das Gebiet der Metaphysik, der höchsten philosophischen Disziplin; die Apologetik werde als charakteristische, einheitliche Wissenschaft besser dadurch

gekennzeichnet, daß man sie auf den Nachweis der übernatürlichen Offenbarung beschränke. Mag dies für den systematischen Aufbau der Fächer zutreffen und für den Gang des theologischen Studiums durchschlagend sein, ihrem Wesen nach fordert die Apologetik keineswegs diese Einschränkung, und wo es sich um Belehrung weiterer, metaphysisch weniger geschulter Kreise handelt, sprechen wichtige Gründe direkt gegen sie.

So wird denn unsere Arbeit mit philosophischen Untersuchungen beginnen, aus der Betrachtung der Weltwirklichkeit das Dasein eines höchsten, geistig-persönlichen Wesens nachweisen und dessen Stellung zur Welt darlegen. Der Methode nach philosophisch ist auch die weitere Erörterung, ob der Begriff der übernatürlichen Offenbarung, wie ihn das Christentum einschließt, mit dem wahren Gottesbegriff vereinbar ist, und wie diese Idee einer übernatürlichen Ordnung sich zur Natur des Menschen verhält und als Wirklichkeit dem Menschen erkennbar wird. Weil aber beide Erörterungen auf Voraussetzungen fußen, die von der heutigen Philosophie und von der modernistischen Geistes- und Gefühlsströmung lebhaft bestritten werden, ist den Abhandlungen „Gott und Welt“ und „Natur und Übernatur“ eine erkenntnistheoretische Einleitung: „Die Religion und das moderne Seelenleben“ vorangeschickt, die den Zweck hat, die Begriffe des Wissens und Glaubens und den Beitrag, den das vernünftige Denken im Verein mit anderen religiösen Triebkräften zum Glaubensakt leistet, näher zu umgrenzen.

Nach dieser theoretischen Orientierung tritt die Tatsächlichkeit der Offenbarung beherrschend in den Rahmen der Untersuchung. Da wir es beim Christentum mit einer öffentlich geschichtlichen Religionsanstalt zu tun haben, wird die Methode der Apologetik jetzt naturgemäß eine geschichtliche bezw. geschichtsphilosophische. Der Name unserer Religion sagt schon, daß Jesus Christus der Mittelpunkt und Vollender der Offenbarung ist. Seine Person und Tätigkeit und ihre geschichtliche Beglaubigung steht daher im Zentrum der ganzen Apologetik („Die Quellen des Lebens Jesu“. — „Jesus Christus, der göttliche

Lehrer der Menschheit.“). Aber Christus erscheint in der Geschichte nicht unvermittelt; er nimmt wieder auf, was schon im Anfange der Menschheitsgeschichte begründet war; sein Werk ist Erlösung, Erneuerung der gefallenen und verirrten Menschheit. Christus war vor allem dem Volke Israel als Messias vorherverkündet; die stufenweise fortschreitende Offenbarung des Alten Bundes bereitete seine Ankunft vor. So bilden denn die Abhandlungen über die „Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes“ und über „Die Religion des Alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients“ auch in unserer Darstellung die Vorbereitung für die Apologie des Erlösers.

Der Nachweis, daß die Kirche die von Gott gewollte und geschützte Anstalt zur Erhaltung und Fortpflanzung der Offenbarung ist, wird in entscheidender Weise dadurch geführt, daß wir ihre Gründung und lehramtliche Bevollmächtigung durch Christus, vor allem also den urchristlichen, auf dem Willen Jesu ruhenden Charakter ihrer apostolischen Verfassung nachweisen („Die Kirche als Stiftung Jesu“). Derselbe wird verstärkt durch die Erkenntnis, daß auch die Entwicklung der Kirche, die volle Auswirkung ihres Wesens in der Seelen- und Menschheitsgeschichte jene Züge aufweist, die das Bild der Kirche nach den Äußerungen des Neuen Testaments an sich tragen muß. Die Erscheinung der Kirche in der Geschichte, die Einheit und Dauer ihrer Existenz, die Sicherheit, Größe und Segenskraft ihres Wirkens ist aber so einzigartig, daß sich ungeachtet der Schatten, welche die menschliche Schwäche hineingetragen, in ihr ein moralisches Wunder, eine selbständige Bezeugung göttlicher Führung und Herkunft feststellen läßt („Die Geschichte der Kirche, ein Zeugnis ihrer höheren Sendung“). Diese eindrucksvolle Tatsache ist nicht eine geschichtliche in dem Sinne, als gehöre sie nur der Vergangenheit an. Ihre Eigenart gegenüber anderen apologetischen Tatsachen liegt vielmehr gerade darin, daß das geistige, mystische und soziale Leben der Kirche eine unerschöpfliche Triebkraft für alle Zeiten besitzt. Diesen Vorzug, der für den praktischen Zweck der Apologetik so be-

deutsam, im Flusse und Kampfe der noch werdenden Zeit aber oft wenig erkennbar ist, für die wichtigsten Zeitfragen herauszustellen, ist die Aufgabe des Schlußteils: „Die Kirche und die moderne Kultur."

Das vorliegende Werk steht also auf dem Standpunkt der traditionellen Apologetik, zunächst was das Ziel der Untersuchungen angeht: die Annahme der Offenbarung und Kirche als der formellen Instanz des religiösen Glaubens. Es handelt sich für uns nicht um die Erläuterung der einzelnen Dogmen, um die Verteidigung der sittlichen Ideale, um die Lösung biblischer oder kirchenhistorischer Schwierigkeiten als solche; die apologetische Behandlung dieser Dinge gehört in die betreffenden theologischen Einzelwissenschaften oder — für die Laienwelt — in die Apologie im weiteren Sinne. Dennoch lassen sich die innere Wahrheit des Glaubens, die Schönheit und Erhabenheit des Dogmas, die Reinheit und Segenskraft der christlichen Moral u. ä., wie die einleitende Abhandlung näher zeigt, aus der formellen Motivierung des Glaubens als göttlicher Botschaft nicht völlig ausscheiden; ja sie rücken an manchen Punkten in die maßgebende Stelle ein, teils wegen der Natur der Sache, teils wegen der Geistesbeschaffenheit der heutigen Menschheit. Der zweite Punkt, in dem wir uns der überlieferten Auffassung der Apologetik anschließen, ist die Anerkennung der objektiven, metaphysisch-historischen Beweismittel, mit anderen Worten die Betonung des philosophischen und wissenschaftlichen Geistes der Apologetik. Wie das Streben nach religiöser Sicherheit dem höchsten Wahrheitsinteresse des Geistes entspringt, so soll auch bei der Prüfung und Wahl der echten Religion die unbestochene Wahrheitsforschung den Menschen leiten, die Vernunft ihr gewichtiges Wort sprechen, allerdings nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft. — Keiner besonderen Hervorhebung bedarf es, daß die Apologetik sich nicht, wie die Dogmatik und andere spezifisch theologische Wissenschaften, auf die Aussprüche des kirchlichen Lehramtes stützen darf, dessen Autorität sie ja erst nachweisen will. Etwas anderes ist es natürlich, den Fragepunkt, den sie behandeln, den kirchlichen Standpunkt, den sie verteidigen will, zunächst nach dem Dogma der Kirche genauer zu präzisieren (z. B. den Begriff der Offenbarung, des paradiesischen Urstandes, der päpstlichen Unfehlbarkeit). Hier dient die Kirchenlehre nicht zur Beweisführung, sondern zur Fixierung des Gegenstandes und Zieles der Erörterung.

Über den Grad der zum praktischen Christenglauben erforderlichen Vernunftgewißheit und die Art und Möglichkeit, wie sich an diese Gewißheit die höhere Sicherheit des Glaubens anschließt, ist in der ersten Abhandlung das Nötige bemerkt. Die Apologetik als Wissenschaft will jene

vernünftige Gewißheit vertiefen, umfassender und allgemeingültiger machen; es hieße aber die Eigenart ihres Gebietes verkennen, wollte man von ihr eine der logischen und mathematischen Erkenntnis gleichstehende Gewißheit verlangen. Philosophie und Geschichte, deren Methoden sich in der Apologetik begegnen, bringen es bei größeren, inhaltreicheren Fragen höchst selten zu einem Abschluß von solcher Evidenz, daß jeder Zweifel intellektuell unmöglich wird. Um so mehr ist die vom Paradiese bis zur Apostelzeit reichende Offenbarung und ihr Fortwirken in der Kirche als ein Objekt der Erkenntnis anzusehen, dessen natürliche Erforschung immer nur eine „moralische Gewißheit", wie die alte Schule sagt, hervorruft, d. h. eine Gewißheit, gegen die ein Zweifel zwar an sich möglich, aber zugleich unvernünftig, sittlich unberechtigt und unzulässig ist.

Die Vorsehung hat es gefügt, daß der Höhepunkt der Offenbarung, das Erscheinen des Heilandes und die Entstehung der Kirche mit einem hellbeleuchteten Höhepunkte der Menschheitsgeschichte zusammenfällt, und daß für diesen Abschluß der Offenbarung sowohl die objektive Beglaubigung durch physische und intellektuelle Wunder wie deren dokumentarische Bezeugung am reichsten und sichersten ist. Eine derartige konkrete Bestätigung durch Augenzeugen und gleichzeitige Quellen fehlt bei anderen Perioden der Offenbarungsgeschichte, und zwar naturgemäß um so mehr, je ferner sie dem erwähnten Zentrum liegen; daher hat auch die Apologie zu keiner Zeit etwa die Wunder der Patriarchenzeit so als beweiskräftige Argumente verwertet, wie z. B. das Wunder der Auferstehung Christi. Bei der heutigen Lage der alttestamentlichen Kritik muß es um so mehr die nächste Aufgabe der Apologetik sein, die Geschichte und Religion Israels als Ganzes zu würdigen, ihre Einreihung in die gewöhnlichen Gesetze der Religionsentwicklung zu widerlegen, das Wunderbare und Prophetische ihrer Totalerscheinung darzutun. Für die Uroffenbarung gilt dies in noch höherem Maße; außer der inneren, sinnvollen Größe des biblischen Berichts spielt hier eine Hauptrolle der Nachweis, daß die vom Christentum festgehaltene Vorstellung mit den gesicherten religions- und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen unserer Zeit nicht in Widerspruch steht. Auch bei Geltendmachung des göttlichen Charakters der Kirche treten die inneren Kriterien stark in den Vordergrund, daneben jene Tatsachen umfassender, universaler Art, die sich als geschichtliche Wunder im weiteren Sinne bezeichnen lassen. Da das heutige Denken derartigen Gründen, vor allem den entwicklungsgeschichtlichen, besonderes Gewicht beilegt, so ist im Aufbau und in der Durchführung

unseres Werkes der geschichtliche Gesichtspunkt stärker als in den meisten Darstellungen betont.

Im übrigen sei noch einmal darauf hingewiesen, daß es sich für uns nicht darum handelt, ein stummes Denkmal der Geschichte, eine Größe oder Tatsache, die nur Sache ist und den Mund nicht öffnet, durch geschichtliche Beobachtung, Prüfung und kausales Denken zu erklären, daß wir es vielmehr mit einer weltgeschichtlichen Erscheinung zu tun haben, die zu allen Zeiten sich selbst in unzweideutiger und lebendiger Weise als Werk Gottes bezeugt, bei der also die Apologetik ihren Zweck erfüllt, wenn sie diesem Selbstzeugnis nachgeht, es allseitig prüft und vor dem wissenschaftlichen Denken als glaubwürdig erweist.

Zum Schluß noch ein Wort gegenüber einem nicht selten geäußerten Vorurteile. „Die apologetische Literatur", so sagt man, „verfehlt durchweg ihren Zweck; der Ungläubige wird nicht durch sie bekehrt, er folgt, wenn er übertritt, anderen Motiven, dem hinreißenden Beispiel und Eindruck, der Lebenserfahrung, der göttlichen Gnade; der Gläubige aber, den ihre Argumente überzeugen und erheben, bedarf einer solchen Beweisführung nicht." Nun, wenn dieses letztere Geständnis wahr ist, wenn die Apologetik den Gläubigen in der Bewußtheit und Freudigkeit seines Glaubens stärkt, so ist ihr Wert groß genug; diese Festigung wird naturgemäß in ihm selbst weiterwirken, vielleicht in Zeiten der Gefahr und Versuchung ihn aufrechthalten. Die segensreiche Wirkung geht aber naturgemäß vom Gläubigen auf den Kreis der Nichtgläubigen, Zweifelnden und Suchenden über; je größer die Zahl der Katholiken ist, die in ihrem Glaubensbewußtsein gefestigt, beruhigt, zu lichtvoller Klarheit gelangt sind, um so leichter und häufiger werden sich auch Un- und Irrgläubige zur Kirche hingezogen fühlen. In besonderer Weise gilt dies von der apologetischen Klarheit und Sicherheit solcher Christen, die, wie die Priester und andere führende Männer, durch Wort und Persönlichkeit auf weite Volkskreise zu wirken berufen sind. Der große Naturforscher A. Volta bekannte in einem Schreiben vom 6. Januar 1815 seine unerschütterliche katholische Glaubenstreue. „In diesem Glauben", so fährt er fort, „erkenne ich allerdings ein Geschenk Gottes, einen übernatürlichen Glauben; aber darum habe ich die menschlichen Mittel

nicht beiseite gelassen, mich noch mehr in ihm zu befestigen und jeden Zweifel zu zerstreuen, der sich dagegen erheben könnte. . . . So studierte ich ihn denn aufmerksam in seinen Grundlagen, indem ich durch die Lektüre von apologetischen wie gegnerischen Schriften die Gründe für und gegen abwog, woraus sich die stärksten Beweisgründe ergeben, welche ihn auch für die natürliche Vernunft höchst glaubwürdig machen[1]).“

Es ist aber — allgemein gesprochen — auch unrichtig, daß sich Ungläubige und Skeptiker direkt durch apologetische Schriften nicht überzeugen ließen. Es wäre ein leichtes, das Gegenteil aus der Geschichte älterer und jüngerer Konversionen nachzuweisen. Der Grund des Mißverständnisses liegt darin, daß zum wirklichen Glauben mehrere Dinge gehören, von denen das vernünftige Nachdenken über die Kennzeichen der Offenbarung nur eines ist. Wenn also andere Bedingungen zum Glauben fehlen, so liegt in dem Nichteintreten der Bekehrung durchaus kein Beweis, daß die apologetische Unterweisung unnütz oder entbehrlich gewesen sei. Sonst müßte man auch aus der verkehrten Lebensrichtung mancher Söhne trefflicher Eltern schließen, daß die häusliche Erziehung keinen Wert habe, oder aus den geringen wissenschaftlichen Leistungen glänzender Abiturienten, daß das Gymnasialstudium für die höhere Forschung bedeutungslos sei. Im Gegenteil wird man sagen müssen, daß bei jeder echten Konversion neben persönlichen und mystischen Faktoren vernunftmäßige Gründe für den Anschluß an das kirchliche Lehramt vorhanden sind, und daß, je mehr der Geistesstand des Konvertiten zur wissenschaftlichen Gestaltung der Gedanken befähigt ist, diese Gründe sich auch in etwa zum System unserer Apologetik zusammenschließen.

So hoffen wir denn, daß dieses neue apologetische Werk in den Kreisen der gebildeten Katholiken, deren dringenden Wünschen es seine Entstehung verdankt, und über sie hinaus eine freundliche Aufnahme finde und reiche Früchte bringe

---

[1]) Kneller, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft[2], 1904, 116.

zur Förderung des in heutiger Zeit so schwer bedrohten christlichen und katholischen Geistes!

Bonn und Münster, im November 1911.

Dr. Gerhard Esser. **Dr. Jos. Mausbach.**

Die Religion und das moderne Seelenleben

Von

Dr. Joseph Mausbach

Professor der Theologie an der Universität Münster

1. Kapitel.

Das Wesen der Religion. Ihre Ausgestaltung und Vollendung im Christentum.

Religion als Kultus.

Es ist nicht leicht, das Wesen der Religion zu bestimmen, wenn man an die ungeheure Mannigfaltigkeit der historischen Religionen oder an die Unklarheit des Begriffs in der heutigen religionsphilosophischen Literatur denkt. Immerhin können wir sagen, daß der allgemeine Sprachgebrauch wie die Religionsgeschichte als ihr deutlichstes Moment die Stimmung der Ehrfurcht gegen Gott oder Götter und den aus ihr hervorgehenden Kultus ansehen. Diese Gesinnung und Übung findet sich stark ausgeprägt bei Völkern, die nach ihrer religiösen Erkenntnis und Sittlichkeit auf niederster Stufe stehen. Auch die antiken Kulturvölker ehren Religion und Priestertum als Träger des Gottesdienstes, suchen aber anderswo Wahrheitslehre und sittliche Führung. Und wer heute unbefangen die Worte Religion und religiös gebraucht, denkt dabei zunächst an jene Lebenssphäre, in der sich der Mensch unmittelbar zu Gott in Beziehung setzt, ihm Ehre, Dienst, Huldigung erweist. Er stellt sich zugleich — auch bei weitester Ausdehnung des Begriffs — als Objekt der Religion ein übermenschliches Wesen vor, von dessen segnender und strafender Macht der Mensch abhängig ist; das Gefühl der Ohnmacht gegenüber seelenlosen Naturmächten, das Innewerden des Eigenwerts der Persönlichkeit (Siebeck), die Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst (Goethe) haben noch keinen religiösen Charakter.

Das gottesdienstliche Tun hat überall einen gedanklichen, metaphysischen Hintergrund; aber, wie schon angedeutet, tritt das Denken im Heidentum stark zurück hinter sinnlichen Vorstellungen und Gefühlen, den Gestalten mythologischer Phantasie, den Rücksichten abergläubischer Furcht und Selbstsucht. Dieses Vorwiegen des Sinnlichen macht den Gottesdienst selbst geistlos und äußerlich; er wird bald zum ängstlichen Buchstabendienst, bald zum Schwelgen in üppigen, prunkvollen Feiern.

Das Studium der unvollkommenen Religionsformen hat eine große Zahl antiker und moderner Denker dazu verleitet, die Religion überhaupt als Erzeugnis der Einbildungskraft und des Gefühls anzusehen; der Mensch schaffe für seine stärkste Lebensempfindung eine dichterische Steigerung und Verkörperung im Jenseits. „Die Religion hat das Gefühl zum Vater, die Einbildungskraft zur Mutter" (D. Fr. Strauß). Ein solcher Trieb zur Projizierung innerer Erlebnisse nach außen soll auch bei fortschreitender Geistesbildung fortdauern; als letztes ergebe sich dann schließlich die bewußte Trennung der religiösen, vom Gefühl inspirierten Idealwelt von der wissenschaftlichen Welterkenntnis.

Über den heidnischen Kultus erhob sich der Gottesdienst Israels durch seine sittliche Reinheit und seinen monotheistischen Charakter. Vor allem stellt aber das Christentum eine vollendete Kultusreligion dar; es lehrt die „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit", bietet jedoch bei aller geistigen und sittlichen Erhabenheit auch dem Gefühlsleben, dem symbolisierenden Gestalten weiten Spielraum und Anregung. Die Möglichkeit dieser Verbindung liegt zutiefst darin, daß der geistige Gott im Fleische erschienen, seine Wahrheit und Gnade in sichtbaren, menschlich ergreifenden Bildern und Tatsachen verkörpert ist, deren Abglanz im Opfer- und Sakramentsdienst der Kirche nachleuchtet.

Religion als Sittlichkeit.

Ernste Geister, in neuerer Zeit besonders Kant, bezeichnen die sittliche Gesinnung und Tätigkeit als einzige wahre Religion. Die Torheit und Entartung des heidnischen Kultus, das Auftreten quietistischer, weichlicher Frömmigkeit im Christentum konnten zu dieser Auffassung Anlaß geben. Konsequent ist sie nur, wenn man den persönlichen Gott als Lebensgrund und -Ziel leugnet, Gott und

Welt wesentlich gleichsetzt, wie es die Stoa getan hat. Dann fällt in der Tat der Gottesdienst mit vernünftigem Weltdienst, die Frömmigkeit mit der Kulturarbeit zusammen. Insofern liegt der Ausspruch Luthers, man solle Kirchen wie Tanzböden bauen, d. h. als Stätten gleicher religiöser Betätigung, auf derselben Linie, wie der spätere Vorschlag von Strauß, das Volk am Sonntage statt zur Kirche in Museen und Beethovensche Symphonien zu führen. Für den Gläubigen ist zwar alle Sittlichkeit Gottesdienst im weiteren Sinne; aber wie der Geist Gottes die Schöpfung unendlich überragt, so offenbart auch der Menschengeist seinen sittlichen Adel dadurch, daß er sich in unmittelbarem Verkehr Gott zuwendet und hierin seine eigene Bestimmung wie den Sinn und Zweck der Weltentwicklung lebendig ausspricht. Aus diesem Geistes- und Herzensanschluß an Gott schöpft die Sittlichkeit ihre tiefste Sammlung und Weihe, eine unvergleichliche Steigerung ihrer verpflichtenden und begeisternden Kraft; aus ihm gewinnt das Kulturstreben eine wohltuende Beruhigung und wirklichen Ewigkeitswert.

Der christliche Fromme zieht die Gottheit nicht zu sich herab, will sie auch nicht durch seine Gebete und Gaben bereichern; er hebt sich selbst zu Gott empor, will Welt und Seele zu Gottes Tempel und Heiligtum gestalten. Diese Wirkung könnte die Religion nicht ausüben, wäre sie nichts weiter als „die Grundstimmung der Sittlichkeit" (Kant). Was verklärend und erwärmend auf anderes wirken soll, muß zunächst in eigener Klarheit und Glut leuchten; was alle Weltarbeit heben und weihen soll, muß seine Gegenwart in der Welt durch heilige Zeiten, Taten und Denkmäler offenbaren. Darum kommt sogar der jenseitsscheue Positivismus eines Comte aus sittlich-sozialen Gründen zur kultischen Gestaltung der Religion. Aufgeklärter Moralismus ersetzt nie und nirgends das liturgische und mystische Element der Religion; am deutlichsten zeigt dies ein Blick auf das tragische Problem, wie der schuldbefleckte Mensch sich zu neuer sittlicher Reinheit und Tatkraft erhebt. Der Gedanke der Sühne beherrscht überall das religiöse Leben, das Gebet ist nicht blos Anbetung, sondern vor allem ein Ruf um Gnade und Erbarmen.

Bei aller Sorge für die sittliche Erziehung der Menschheit, bei aller Weitherzigkeit gegen die Entwicklung der Kultur hat die Kirche den spezifischen Wert und die besondere Verpflichtung der kultischen Gottverherrlichung nie abschwächen lassen. Wenn sie die Kulturgüter (Ehe, Besitz, Kunst, Wissenschaft)

gegen häretische und rigoristische Weltflucht in Schutz nahm, so richtete sie noch mehr, treu dem Vorbilde ihres Meisters, das Sehnen des Herzens auf das jenseitige Lebensziel. Glaube und gute Werke, Gnade und Freiheit, Gebet und Arbeit bilden für sie eine untrennbare Einheit. Der Vorzug, den sie dabei dem unmittelbaren Gottesdienst, dem Religiösen in seiner privaten und öffentlichen Darstellung zuerkennt, entspringt nicht der Geringschätzung des Irdischen, sondern der engeren Verbindung der „religio" mit der „caritas"; die letztere, die Liebe zu Gott und dem Nächsten, bildet das zentrale, den ganzen Umfang des Lebens beherrschende Motiv des Christen.

Religion als Erkenntnis.

Eine wesentliche Voraussetzung der Religiosität und eine Grundbedingung religiöser Apologetik ist der Erkenntnischarakter der Religion. Der Dienst der Gottheit soll ein erleuchteter, vernünftiger sein (Röm. 12, 1); es kommt darauf an, was man als das Höchste verehrt und anbetet; eine solche Unterscheidung des Wahren und Falschen steht der Vernunft zu. Was nur Bedürfnis des Herzens, Erzeugnis schaffender Phantasie ist, reicht nicht aus als Halt und Mittelpunkt des Seelenlebens; nur ein ernsthafter Gottesglaube kann den höchst realen Diesseitsmächten Widerstand leisten. Auch die geheiligten Formen eines objektiven Kultus sichern allein der Religion keine wahre Würde; die Absolutheit der Hingabe, die der Gottesverehrung eigen ist, kann sogar zum rohen Fanatismus werden, wenn kein Geist des Lichtes und der Ordnung über den Wogen des Gefühlslebens schwebt. Ebensowenig ist vom moralischen Bewußtsein allein die Reinigung und Klärung des Affekts zu erwarten; die sittlichen Vorstellungen verwildern ohne Führung des Denkens nicht weniger als die religiösen, ja die stärkere, geheimnisvollere Macht der Religion bringt wohl in solchen Fällen die Stimme des Gewissens zum Schweigen und hebt das Laster an Stelle der Tugend auf die Altäre. Die Alten lehrten mit Recht, daß „die Königin Wahrheit der hehren Tugend Ursprung ist" (Pindar); das Christentum verspricht, daß „die Wahrheit uns frei machen wird"; auch die tieferen Denker unserer Zeit gestehen, daß Ethik und Metaphysik nicht zu trennen sind; auch der Un-

gläubige hat seine Dogmen, die die Auffassung der Pflicht und Lebensführung beeinflussen. Wenn die alten Wahrheiten und Verheißungen dahinsinken, gehen auch die „alten Tafeln" in Stücke; die Impulse des Gefühls und die Forderungen der nächsten Wirklichkeit können der Moral die absolute Verpflichtung und Sanktion nicht ersetzen, die in den übersinnlichen Ideen und Hoffnungen liegt.

Wollen wir das Ganze der Religion zum Ausdruck bringen, so ist ihr eigentliches Wesen die Verherrlichung Gottes durch seelische Gesinnung und äußeren Gottesdienst; innerlich damit verbunden ist die denkende Erfassung Gottes — als Voraussetzung, die sittliche Gesinnung und Tätigkeit — als Auswirkung und Bewährung.

Die Religion als sozialer Organismus.

Die Religion ist kein bloßes psychologisches Faktum, keine rein persönliche Angelegenheit; auch das Wort Religion bedeutet oft weniger die innere Gesinnung als eine objektive Macht, einen Inbegriff von Lehren und Kultformen, von Gnaden und Gesetzen, die sich in einer sichtbaren Gemeinschaft verkörpern. Wie die Seele des Menschen mit dem Leibe verbunden ist, in ihm lebt und wirkt, durch ihn am Leben des Geschlechtes teilnimmt, so dringt die Religion aus dem Innern nach außen, verleiblicht sich, wächst sich aus zu einem geschichtlichen und sozialen Organismus. Die religiöse Ergriffenheit äußert sich in Wort und Gesang, in Gestus und dramatischer Zeremonie, in lebendiger und bildender Kunst. So wird der ganze Mensch zu einer „lebendigen Opfergabe" an Gott; so steigert sich in geheimnisvoller Wechselwirkung zwischen Körper und Geist die Kraft und Inbrunst des religiösen Gefühls. Der nüchterne Spiritualismus einer bloßen Gedanken- und Wortreligion widerspricht schon dem Wesen des Einzelmenschen. Aber erst mit der Ausbreitung des Glaubens auf die soziale Gemeinschaft, mit seinem Festwurzeln im geschichtlichen Dasein des Volkes erreicht die Religion jene Verkörperung, die ihre Kräfte zur vollen Entfaltung kommen läßt. Dogmatische und sittliche Wahrheiten erlangen die rechte Sicherheit durch den Einklang der Geister, wenn sie, allen hörbar, „wie Glockenton ernstfreudig durch die Luft wogen" (Goethe):

der Kultus wächst durch gemeinsame Feier zu begeisternder und erschütternder Größe:

> „Wo Tausende anbeten und verehren,
> Da wird die Glut zur Flamme, und beflügelt
> Schwingt sich der Geist in alle Himmel auf.“
> (Schiller.)

Die Tradition verstärkt die Macht der religiösen Übereinstimmung. Das Ehrwürdige des Alters an sich, die Pietät gegen die Vorfahren, der Niederschlag der Gedanken und Erfahrungen großer Geister, der Ruhm religiöser Helden, der Eindruck heiliger Denkmäler: wie trägt das alles dazu bei, den Menschen von Jugend auf über das Enge und Alltägliche zu erheben, die Botschaft des Himmlischen und Ewigen ihm nahe zu bringen! — Der organische Charakter der Religion wird erst abgeschlossen, wenn sich zur Einheit und Überlieferung die Autorität gesellt. Der vollkommene Organismus hat ein Lebenszentrum, der menschliche Leib sein Haupt; wie die bürgerliche Gesellschaft, so bedarf die religiöse Gemeinschaft einer leitenden und ordnenden Gewalt. Der Kultus seitens eines Volkes ist unmöglich ohne liturgische Vertreter und Leiter; die Reinhaltung desselben vom Schlinggewächs des Aberglaubens fordert eine dogmatische Autorität; gesunde, edle Sitte in Familie und Gemeinde ist die Frucht eifriger Seelsorge. Der Strom der Überlieferung läuft Gefahr, zu versanden oder falsche Bahnen einzuschlagen, wenn die Autorität ihn nicht in sicherem Bette weiterleitet.

Wir sehen diese Idee der Religion erfüllt in der tatsächlichen christlichen Heilsordnung. Das Christentum im universalsten Sinne beginnt mit der Menschheit; Licht und Gnade von oben wirken verborgener auch nach dem Sündenfalle fort, hier in der Knospenhülle der alttestamentlichen Religion, dort in den das Heidentum durchziehenden religiösen Erinnerungen und Ahnungen. „Was heute christliche Religion genannt wird, das bestand der Sache nach schon bei den Alten, es hat der Menschheit niemals seit ihrem Beginne gefehlt, bis endlich Christus selbst im Fleische erschien, und von da die schon vorhandene Religion den Namen der christlichen empfing.“[1]) Im Gottmenschen ist der Ge-

danke der religio, der Gottverbindung des Menschen, in ungeahnter Vollkommenheit verwirklicht; sein dreifaches Amt ist die Sonnenhöhe alles religiösen Tuns, die erhabenste intellektuelle, kultische und sittliche Verherrlichung Gottes. Aus Christus wächst, wie aus dem Samenkorn, das in die Erde gelegt wird, die Kirche als einheitlicher, weltumfassender Organismus hervor. Sie bleibt als Erbin seiner Lehr-, Priester- und Hirtengewalt, als Vollstreckerin seines „neuen und ewigen Testamentes", als Trägerin der endgültigen, vollkommenen Menschheitsreligion. Tradition und Autorität, die festen Stützen religiöser Gemeinschaftsbildung, erhalten in ihr das höchste Ansehen; das Wehen des lebendigen Gottesgeistes, der auf die Apostel herabkam, bewahrt sie vor Erstarrung und Verknöcherung.

Die Analogie des organischen Zusammenhangs trifft in besonderer Weise für die Einheit der Gläubigen im Erlöser zu. Das Werden des Christen ist kein individualistischer, der Urzeugung ähnlicher Vorgang; aus der Lebensfülle Christi und durch seinen mystischen Leib strömt die belebende Gnade weiter; durch Einpflanzung in den Organismus der Kirche wird man Christ, Glied am Leibe, Rebe am Weinstock. Das Ganze besteht vor den Teilen; die objektive Religion und Kirche ist nicht Produkt des subjektiven Glaubens, Werk freier Vereinsbildung, sie ist der Natur nach früher, Grundlage des individuellen Christenlebens.

Das Christentum ist eine übernatürliche Religion. Damit ist gesagt, nicht nur, daß es durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes begründet ist und dem Leben des Menschen ein jenseitiges Ziel irgendwelcher Art setzt, sondern daß diese Zielbestimmung über alles natürliche Erkennen, Bedürfen und Vermögen des Menschen hinausgeht. Das „ewige Leben", das es droben in Aussicht stellt, ist eine Gottesgemeinschaft des Schauens und Liebens, deren kein Geschöpf aus sich würdig ist; das „Heil", das es hienieden vermittelt, ist eine innerliche Gnadengabe, die den Geist über sich selbst erhebt, näher an Gottes Lichtleben hinanrückt. Die Überzeugung von dieser Erhebung der Natur, von dieser mystischen Erhöhung und Verklärung des Geisteslebens war dem Christentum stets gegenwärtig; sie tritt uns als organische Auffassung aber nur im Katholizismus entgegen. Jeder voll-

Natur und Übernatur.

endete Organismus zeigt eine Unter- und Überordnung von Kräften, in der die niedere Kraft, ohne ihr inneres Gesetz aufzugeben, zu höherem Dienst berufen, in einen edleren Lebenskreis aufgenommen wird; denken wir an die Art und Weise, wie das chemische Gesetz im Lebensprozeß, das vegetative im Sinnlichen, das sinnliche im Geistesleben vollkommen weiterlebt und -wirkt. Ähnlich ist es mit der Beziehung des Übernatürlichen zum menschlichen Wesen; „die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern setzt sie voraus und vervollkommnet sie“.[2]) Das Höhere verdrängt das Niedere nicht, setzt sich ihm auch nicht äußerlich und unvermittelt auf; das Niedere dient dem Höheren und wächst selbst in den höheren Lebensstand hinein, sofern es reichere, kompliziertere, fruchtbarere Aufgaben empfängt. Diese Zusammenordnung und Wechselbeziehung zeigt sich dem Blick, mögen wir das Verhältnis von Glauben und Vernunft, von Gottesliebe und Sittlichkeit, von Gnade und Freiheit, von Wiedergeburt und Geistwesen, von Sakrament und Natursymbol, von Mystik und Frömmigkeit, von Kirchengebot und Naturrecht ins Auge fassen. Nur wo sie festgehalten wird, bewahrt das Christentum seinen übernatürlichen Charakter und zugleich seine lebendige Wirkung auf die Welt.

Wollen wir in jene Betrachtung das unfreie Naturleben hereinziehen, so ergibt sich ein umfassender Aufbau des Wirklichen von der untersten Stufe bis zur höchsten, ein Emporstreben des Geschöpflichen vom Stoffe zum Leben, vom Leben zum Geiste, vom Geiste zur Gnade, von der Gnade zu Gott, worin sich das Heimweh der Kreatur zu ihrem Ursprunge herrlich ausspricht. Der goldene Ring, der diese Kette abschließt und die Schöpfung zu Christus zurückführt, ist die Menschheit Christi, des Gottessohnes. Von dieser erhabensten Höhe strömt Verklärungslicht stufenweise auf alles Geschöpfliche, auf alles natürliche Sein und Wirken zurück.

Der katholische Charakter des Christentums.

Es ist kein Zufall, daß die christliche Religion in der von der Kirche dargestellten Form den Beinamen k a t h o l i s c h trägt. Damit wird zunächst die räumliche Allgemeinheit ausgesprochen, die sie von Anfang an erstrebt und beansprucht, nachher in immer steigendem Maße verwirklicht hat. Darin liegt ferner, daß die Kirche den ganzen Inhalt des Christentums nach Lehre, Gesetz und Kultus treu bewahrt und immer reicher entfaltet. Beim vollkommenen Organismus geht ja mit

der Steigerung und Verfeinerung des Lebens Hand in Hand der Reichtum der Gliederung, die Mannigfaltigkeit der Organe und Funktionen. Wir können die Kirche auch insofern katholisch nennen, als sie den ganzen Ertrag der Religionsgeschichte in sich aufnimmt, allen irgendwo lebenden Formen gesunder Religiosität in ihrem Schoße Raum bietet. Was in anderen Religionen zerstreut, getrennt, gegensätzlich auftritt, finden wir in ihr gesammelt, harmonisch verbunden: strengen Konservatismus und fortschrittliche Tendenz, Bindung an heilige Bücher, Dogmen, Autoritäten und reges philosophisches Denken, starkes Vertrauen auf Gebet und Sakrament und besonnene Schätzung irdischer Kräfte, den Zug zur aszetischen Einsamkeit und tatkräftige Arbeit an der Weltkultur, heroisch gestimmte Mystik und nüchternen Rechtssinn, Verachtung des Sichtbaren, sinnlich Reizenden und weitherzige Förderung jeglicher Kunst. Es genügt zur Erklärung dieser Vielseitigkeit keineswegs, auf die geschichtliche Entwickelung der Kirche zu verweisen, auf die mannigfachen Anlässe, bei denen sie zur Kultur der alten Welt in Beziehung trat und später alle großen Geistes- und Kulturerscheinungen tätig beeinflußte. Diese Beziehung und Teilnahme, bezw. der innere Drang dazu, will selbst erklärt werden, vor allem aber die unvergleichliche Sicherheit, mit der die Kirche unter solchen Entwicklungen ihr Wesen bewahrt, die scheinbar heterogensten Elemente ohne Gefahr für ihr einheitliches Leben in sich vereinigt. Diesen Vorzug erklärt nur ein inneres Prinzip der Katholizität, ein ursprüngliches, gottgegebenes Wesen, das allen Reichtum religiösen Lebens virtuell in sich schließt.

Die Einzigkeit der Kirche.

Das Christentum ist von vornherein mit dem Anspruch der *einzigen, endgültigen* Religion aufgetreten. Die von der Kirche getrennten Gemeinschaften, speziell der Protestantismus, haben übrigens, solange sie den Begriff der Offenbarung festhielten, diesen Anspruch ebenso entschieden, oft noch schroffer geltend gemacht. Für die katholische Kirche ergibt sich schon aus ihrer zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Allgemeinheit das Bewußtsein, die einzige von Christus gestiftete Kirche zu sein, und die Forderung an alle Menschen, sich ihr innerlich und äußerlich anzuschließen.

Der Ausdruck „alleinseligmachend“ stammt von den Kirchenvätern; er will nicht sagen, daß außer der sichtbaren Kirche niemand selig werden kann. Der hl. Augustinus, die Scholastiker und die heutigen kirchlichen Lehrer, ganz deutlich auch Pius IX., erkennen an, daß Gottes erleuchtende und helfende Gnade auch den Angehörigen getrennter Gemeinschaften, sogar den Heiden, zuteil wird und ihnen die Heilswirkung ermöglicht.[8]) Aber nicht ihre Kirche und Religion ist die Trägerin dieser Gnade, die bevollmächtigte Verkörperung der Erlösungsreligion, sondern die katholische Kirche. Das in ihr wohnende göttliche Leben wirkt über ihre sichtbaren Grenzen hinaus, ähnlich wie die Wunderkraft des Gottmenschen über seinen Leib in die Ferne wirkte. Die gutgläubigen, gottliebenden Seelen aller Bekenntnisse gehören, wenn nicht zum Leibe, so doch zur Seele der Kirche. Es gibt keine unsichtbare Kirche neben der sichtbaren; es gibt nur eine wahre Kirche Christi, in der Sichtbares und Unsichtbares organisch verbunden ist, das Unsichtbare aber an Wert und Notwendigkeit, wie an Freiheit und allgegenwärtiger Kraft das Sichtbare bei weitem überragt.

Nach dem Gesagten ist es selbstverständlich, daß die Kirche dem heutigen Menschen als Lehrerin und Führerin zum Heile ebenso gebietend entgegentritt wie den früheren Geschlechtern. Aus ihrer inneren Lebensfülle ergeben sich auch leicht Beziehungen und Anknüpfungen zu den verschiedensten Standpunkten der Bildung, der sittlichen und religiösen Interessen. Anderseits bildet ihre Vielseitigkeit, die innige Verflechtung des Göttlichen und Menschlichen, des Überzeitlichen und Geschichtlichen zweifellos für Draußenstehende ein Hindernis, das Wesen der katholischen Religion klar zu erfassen und von allem Zufälligen zu unterscheiden. Es kommt hinzu eine besondere, der heutigen religiösen Lage entspringende Schwierigkeit: die Kompliziertheit und Gespanntheit des modernen Seelenlebens, die mit der Entwicklung des philosophischen Denkens seit dem Ende des Mittelalters zusammenhängt.

2. Kapitel.

Die Entwicklung des Geisteslebens seit dem Mittelalter. Die heutige philosophische und religiöse Lage.

Die Spannung im heutigen religiösen Leben.

Die Stellung des Menschen zur Kirche ist heute, wenn wir von den allerschlichtesten und abgeschlossensten Kreisen absehen, in mancher Hinsicht eine andere wie im Mittelalter. Die Hauptrolle spielt dabei nicht einmal die große äußere Veränderung des Weltbildes, das Aufkommen getrennter Gemeinschaften, die Loslösung der Staaten vom kirchlichen Einflusse; ebenso starke Wandlungen haben die Psyche des Menschen ergriffen und beeinflussen ihr religiöses Verhalten. Diese innere Schwierigkeit hängt auch nur zum Teil mit aufklärerischer, hochmütiger Verkennung der alten Zeit zusammen; geschichtlich gebildete, mit den Lichtseiten des Mittelalters vertraute Christen klagen über die Reste des Mittelalterlichen im kirchlichen Leben; Denker, die die Scholastik geschichtlich zu würdigen verstehen, scheuen ängstlich vor jeder Berührung mit „scholastischer" Wissenschaft zurück. Vielfach sind es nicht einmal Tatsachen des Geisteslebens, philosophische und kritische Schwierigkeiten, die das gespannte Verhältnis erklären; das moderne Seelenleben mit seinen Gefühlen und Neigungen, seinen Ansprüchen und Empfindlichkeiten ist auf einen neuen, fremden Ton gestimmt. Ideen, die dem Denken an sich zusagen müßten, finden wegen lebhafter, disharmonischer Einmischung des Gefühls bei manchen kein Verständnis.

Immerhin bleibt der Gegensatz gegen die scholastische Philosophie des Mittelalters für unsere geistige Lage charakte-

ristisch. Die Scholastik hatte ja auch, um an das letzte anzuknüpfen, den Grundsatz, Fragen der Weltanschauung und Religion nicht gefühlsmäßig, sondern rein gedanklich zu erledigen. Ihr Streben ging dahin, eine objektive Erkenntnis der Welt und ihrer Gründe zu gewinnen, die dem Glauben als Unterlage dienen konnte, und weiterhin die Wahrheiten des Glaubens selbst der Vernunft näherzubringen. Die Methode, die sie dabei anwandte, ist im wesentlichen von der Kirche gebilligt, der Kern ihrer philosophisch-theologischen Weisheit in die allgemeine Lehrübung der Kirche aufgenommen worden. Es ist daher apologetisch von Interesse, ja direkt notwendig, die Hauptpunkte ihrer religiösen Erkenntnislehre kennen zu lernen, nicht minder auch die Gründe, die zur Verkennung ihres Wertes in der Jetztzeit geführt haben. Ein Überblick über die Entwicklung des Geisteslebens bis in unsere Zeit wird hierüber Klarheit verschaffen; er wird vielleicht auch durch die Einsicht überraschen, daß das angeblich Veraltete und Gekünstelte in Wirklichkeit moderner und lebensfrischer ist als manche modern gestaltete Theorie.

Religiöse Erkenntnislehre der Scholastik.

Die Philosophie des Mittelalters zeigt keinen so ruhigen und gleichmäßigen Gang, wie man meist voraussetzt; es fehlt bei ihr weder an starken Einschnitten der Entwicklung noch an heftigen Kämpfen zwischen gegensätzlichen, zum Teil extremen Ansichten. Schauen wir aber auf ihre bedeutendsten Vertreter, vor allem Thomas von Aquin, und auf den fortwirkenden Ertrag ihrer Geistesarbeit im kirchlichen Denken, so stellt die Scholastik eine einheitliche Weltanschauung dar, die nicht nur in glücklichem Einklang mit der gesunden Vernunft und dem christlichen Theismus steht, sondern auch mit der heutigen exakten Wissenschaft wohl vereinbar ist. Religionsphilosophisch sind folgende Grundsätze von Bedeutung: 1. Die Quelle der natürlichen Erkenntnis ist nicht eine „reine“ Vernunft, die sich durch bloße Begriffe oder angeborene Ideen oder göttliche Erleuchtung in den Besitz der Wahrheit zu setzen vermöchte. Die Erkenntnis fußt auf der Tätigkeit der Sinne, die ihrerseits durch äußere Einflüsse angeregt wird; die Vernunft bedarf unbedingt der sinnlichen Vorstellungen und erfaßt durch sie und aus ihnen die Dinge selbst und ihren gesetzlichen

Zusammenhang. Ihre Begriffe sind weder abgeblaßte Sinnesbilder noch willkürliche Zutaten zur sinnlichen Vorstellung, sondern Nachbilder des Wesens der Dinge, durch geistige Durchdringung der Vorstellung gewonnen. Dieses Nachschaffen des Wirklichen in allgemeinen idealen Formen (Universalien) ist nur möglich, weil die Natur selbst von Gedanken und Gesetzen beherrscht ist, ideale Elemente im Stofflichen aufweist. Diese Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit bedarf keines eigentlichen Beweises; sie läßt sich aber bestätigen und erhärten durch tiefere Betrachtung der Seele und ihrer Wesensanlage. Die Verbindung von Sinn und Geist im Erkennen hat ihre natürliche Analogie in der überaus innigen, wesenhaften Einheit von Leib und Seele im Sein des Menschen. 2. Die Erkenntnis des Daseins Gottes glaubten Anselm und andere Scholastiker aus der bloßen Idee der absoluten Vollkommenheit gewinnen zu können. Thomas und seine Schule lehnen diese ontologische Beweisführung ab; herrschend wird ihre Lehre, daß nur die endliche Wirklichkeit den Fußpunkt für den denkenden Aufstieg zu Gott bildet. Die Welt des Tatsächlichen weist eben in ihrer Zufälligkeit und Bedingtheit wie in ihrer zweckvollen Ordnung auf eine erste Ursache von absoluter Selbständigkeit, Macht und Intelligenz hin. Diese absolute Ursache erklärt nicht nur die Entstehung, sondern auch den Fortbestand der Welt; innerhalb ihres Waltens bewahren und entfalten die Geschöpfe ihre eigenartige Wesenheit und Kausalität. 3. Aus diesen metaphysischen Anschauungen ergibt sich die Möglichkeit der Offenbarung, einer übernatürlichen, unmittelbaren Kundgebung Gottes. Die Tatsache derselben wird durch die Geschichte erkennbar; mit ihr eröffnet sich das Gebiet des Glaubens, der sittlich-freien Annahme übernatürlicher Gotteslehren. Der Wille zum Glauben ist nicht blind; „der Glaube setzt eine natürliche Erkenntnis voraus, wie die Gnade die Natur voraussetzt".[4]) Die Vernunft erkennt in den Wundern und Weissagungen, in der geschichtlichen Bezeugung und Wirksamkeit des Christentums Zeichen seines göttlichen Ursprungs; dazu kommen persönliche Glaubensmotive, sittliche Erfahrungen und vor allem der erleuchtende und helfende Einfluß der Gnade. 4. Die Vernunft- und Glau-

benswahrheiten haben objektive, allgemeine Geltung. Da nicht das Subjekt allein, sondern auch die Wirklichkeit des Seins Quelle der Erkenntnis ist, so muß ihre gründliche Erforschung zu einer gemeinsamen Wahrheit führen; da in der Natur feste Typen und Gesetze bestehen, so muß auch unseren Begriffen und Urteilen ein dauernder, übersinnlicher Wert zukommen. In den ersten Denkgesetzen, in ihrer Anwendung auf mathematische, metaphysische, sittliche Begriffe erfassen wir Wahrheiten von ewiger, absoluter Gültigkeit. Die allgemeinen Begriffe und Gesetze haben eine höhere Art von Realität als die Einzeldinge; sie existieren vorbildlich im göttlichen Denken. Aus dieser transzendenten Quelle strömen noch unmittelbarer die Wahrheiten des Glaubens; wenn sie durch Autorität, nicht durch eigene Einsicht vermittelt werden und unsere irdische Fassungskraft übersteigen, so sind sie doch in sich lichte, gedankliche Größen, Wahrheiten, Normen religiöser Erkenntnis.

Die vom Thomismus bekämpften Extreme sind auf der einen Seite der extreme Realismus, der in platonischer Weise den Allgemeinbegriffen als solchen Wirklichkeit zuschreibt, das Einzelne geringschätzt, die Ordnung der Ideen mit der Ordnung des Seins gleichstellt, auf der anderen Seite der Nominalismus, der nur das Individuelle für wirklich hält, die Artbegriffe zu bloßen Worten oder Erzeugnissen des Denkens herabsetzt, das natürliche Band zwischen Denken und Wirklichkeit zerschneidet. Für die Entwicklung des neueren Denkens ist besonders die letztere Richtung wichtig geworden. Nach ihrer ersten Niederwerfung durch die Hochscholastik wird sie von Occam im 14. Jahrhundert erneuert; sie untergräbt das Zutrauen zur menschlichen Vernunft, erschüttert die natürliche Grundlage des Glaubens und begünstigt das Aufkommen subjektivistischer Denk- und Glaubenstheorien.

Der Anbruch der Neuzeit.

Zu den allgemeinen geistigen Faktoren, die den Anbruch der Neuzeit und den Umschwung des philosophischen und religiösen Denkens bezeichnen, gehört der Humanismus, die mit der „Wiedergeburt" der alten Kunst und Literatur anhebende Begeisterung für natürliche Schönheit, Freiheit und Lebensfreude. Er verbreitet sich mit elementarer Macht, indem er zunächst die Auswüchse mittelalterlicher Denk- und Lebensordnung, bald auch ihren Geist und christlichen Gehalt bekämpft. Von den ernsten Wahrheiten des Jenseits lenkt er den Blick auf die farbenreiche Welt der Natur, Kunst

und Geschichte; statt der Abstraktion sucht er Anschauung, statt des dogmatischen Glaubens individuelles Erleben, statt kirchlicher und moralischer Gebundenheit freien Spielraum für subjektives Schaffen und Genießen. — Das Gefühl des Neuen, Unerhörten, das die Geister durchzieht, wird durch große Entdeckungen und Erfindungen gesteigert; die Naturwissenschaft feiert die ersten Triumphe der exakten Methode und verändert den Charakter des wissenschaftlichen Forschens. Auch die Scholastik hatte sich zu dem Grundsatze bekannt, daß wir aus der sinnlichen Erfahrung das Wesen der Dinge erheben, aber sie hatte ihn praktisch nur unvollkommen durchgeführt; sie nahm als Erfahrung den vulgären Augenschein oder gar den Bericht der alten Meister hin, sie folgte auch in ihren weiteren Schlüssen zu leicht geläufigen Begriffen und Formeln. Nun setzt das Experiment, die systematische Beobachtung der Natur, ein; zu dem natürlichen Sinneswerkzeug kommt das empfindlichere Instrument, zur metaphysischen Deutung der Resultate die mathematische Berechnung und Anwendung. Überraschende Ausblicke in den Aufbau und den Mechanismus des Kosmos lohnen die Mühe und erhöhen die Stimmung und den Eifer des Fortschritts; Reibungen und Konflikte entstehen zwischen der alten und neuen Weltbetrachtung. Bezeichnend ist aber, daß die beiden Mächte, die der neuen Kultur ihr Gepräge geben, die Renaissance und die Naturwissenschaft, früher einsetzen als die Reformation, und daß die größten Entdecker, Künstler und Naturforscher des 15. und 16. Jahrhunderts gläubige Katholiken gewesen sind.

Dennoch müssen wir als dritte bewegende und umwälzende Macht die Glaubensneuerung bezeichnen. Ihr Ursprung liegt weit ab von dem heiteren, selbstgewissen Bildungs- und Lebensideal der Renaissance. Was Luther an der damaligen Kirche bekämpfte, waren zum Teil Mißbräuche, die gerade aus der engen Berührung des Papsttums mit dem glänzenden Kulturleben Italiens entstanden waren; es ist kein bloßes Spiel der Geschichte, daß das größte Renaissancewerk, der Bau der Peterskirche, indirekt zum Ausbruch der Reformation Anlaß gab. Traurige innere Erfahrungen, einseitige Mystik, nominalistische Skepsis hatten im leidenschaftlichen Gemüte

Luthers ein tiefes Mißtrauen gegen Natur und Vernunft erzeugt und drängten ihn zu dem Versuche, sich durch einen Gewaltakt des religiösen Vertrauens von aller Not der Sünde und des sittlichen Kampfes zu befreien und über das Heil zu vergewissern. Das eine Notwendige des Jenseitszieles, die spezifisch christlichen Mysterien der Menschwerdung, Erlösung und Gnade schienen im reformatorischen Dogma mit besonderer Kraft ihren Platz zu behaupten. Aber schon das Extreme und Unnatürliche dieser Erlösungslehre, die schroffe Leugnung der natürlich-sittlichen Kräfte mußte notwendig Widerspruch wecken und dem anderen Extrem, der rationalistischen Aufklärung, in die Hände arbeiten. Der innere Zusammenhang der Dogmen wurde gestört; die vernunftmäßige und geschichtliche Begründung des Glaubens, wie auch die sittliche Bewährung desselben verloren ihre wesentliche Bedeutung; die Entfaltung des Gnadenlebens in Kultus, Ordensleben und Caritas wurde gehemmt und zerstückelt, das Prinzip der kirchlichen Einheit, die Autorität des Lehramtes, völlig aufgehoben. Der Subjektivismus zeigte sich überall als treibende Kraft und stellte sich dem Christentum als objektiv verbürgter Macht entgegen; er führte nach und nach zur Leugnung aller Dogmen, zur Auflösung des positiven Christentums.

Entwicklung des philosophischen Denkens.

Verfolgen wir zunächst die Entwicklung des philosophischen Denkens, so zeigt sich anfangs ein starkes Nachwirken der in Worten so hart getadelten Scholastik; zugleich aber dringen auflösende Elemente aus den erwähnten Zeitströmungen und der wiedererweckten Antike ein, die auf die Dauer den Standpunkt der Weltbetrachtung ändern, ja den Nerv des philosophischen Denkens lähmen. a) Die Erfolge der mathematisch betriebenen Naturwissenschaft verleiten auch die Philosophen, als Ziel der Erkenntnis eine mathematische Gewißheit hinzustellen. (L. da Vinci, Galilei, Descartes, Spinoza.) Sie übersehen, daß die mathematische Gewißheit mit ihrer anschaulichen Evidenz notwendig dort aufhören muß, wo der Inhalt der Begriffe reicher wird als bei den Zahlen und Raumformen. Konsequent verfolgt, leitet die Forderung entweder zu rein mechanistischer Auffassung der Natur über (Materialismus), oder zu einer Konstruktion

der Weltauffassung aus reinen Begriffen (die mathematische Methode Spinozas). b) Als erste, scheinbar unschuldige Neuerung finden wir bei Galilei, Hobbes, Descartes die Lehre, daß die Sinneswahrnehmung (Farbe, Ton, Wärme) nur subjektive Empfindung, nicht Ausdruck objektiver Wirklichkeit sei. Spätere Forschung zeigt den Bewegungscharakter dieser sinnlichen Qualitäten und glaubt damit auch ihren rein mechanischen Ursprung nachgewiesen zu haben. Sie übersieht die Frage, ob die Bewegung (z. B. Luft- und Ätherschwingung) nicht bloße Vermittlung des Reizes ist, und ob nicht qualitative Verschiedenheiten auf die Art und Mannigfaltigkeit der Bewegung bestimmend einwirken. Sie übersieht zunächst auch die sich anschließende Frage, ob die Bewegung selbst und der Raum noch ihre Wirklichkeit behaupten können, wenn die Sinne uns täuschen. c) Derselbe Riß zwischen Qualität und Quantität, Innerem und Äußerem greift auf das Wesen des Menschen über. Die natürliche Einheit von Geist und Leib wird gelöst, die Innerlichkeit des Lebens spaltet sich. Der Leib, von Descartes als kunstreiche Maschine gedacht, soll von der ihm innerlich fremden Seele nur in einem Punkte berührt, bewegt und regiert werden. Damit trübt sich der Blick für die Eigenart des Organischen; nicht minder das Verständnis der Sinnlichkeit, die der charakteristische Ausdruck des Ineinanders von Geist und Materie, die natürliche Vorstufe des geistigen Denkens ist, — die sinnliche Erkenntnis wird mit unklarer, verworrener Vernunfterkenntnis verwechselt. d) Wie das menschliche Wesen, so tritt das Universum in zwei Hälften auseinander. Die Körperwelt gehorcht ausschließlich den Gesetzen physikalischer Bewegung, die Welt der Geister lebt, denkt und schafft für sich. Der unleugbare Einklang beider Reiche beruht nicht auf innerer Verwandtschaft und Wechselwirkung, sondern auf der Einwirkung Gottes, die entweder von Fall zu Fall oder kraft einer „prästabilierten Harmonie" den Gang der beiden Uhrwerke gleichförmig macht. Diese sonderbare Naturerklärung setzt sich bei Malebranche, Leibniz, Wolff und anderen fest; wir begreifen, daß es Spinoza dann vorzieht, die Selbständigkeit der Welt zu leugnen, Natur und Geist als unmittelbare Erscheinungen der Gottheit aufzufassen. Aber

auch ihm bleiben Denken und Ausdehnung Gegensätze; eine Art von Dualismus wird von Spinoza in den monistischen Gott hineingetragen. e) Die Entstehung und Funktion des Erkennens selbst unterliegt einer ähnlichen Zersetzung; Rationalismus und Empirismus treten als Gegensätze auseinander. Da die äußeren Dinge nicht mehr auf den Geist einwirken, nicht mehr ihr Wesen durch die Hülle des Sinnlichen ihm offenbaren können, muß die Welt der Begriffe und Ideen rein aus dem Selbstbewußtsein des Geistes abgeleitet werden. Auch die Existenz Gottes soll sich aus dem Begriffe des göttlichen Wesens ergeben; Gottes Wahrhaftigkeit verbürgt dann die Realität der Außenwelt. Diese intellektualistische, ontologische Art der Spekulation, der sich die Scholastik entrungen hatte, wird durch das Ansehen von Descartes und Leibniz eine Zeitlang die herrschende Denkweise; sie versteigt sich bei Berkeley zur völligen Leugnung der Körperwelt. Auf der anderen Seite erhebt sich um so zuversichtlicher der Empirismus eines Condillac, Hume u. a., der keine Wahrheit über der Einzelerfahrung kennt, das Denken als Kombination sinnlicher Vorstellungen faßt und die metaphysischen Gesetze, vor allem das Kausalitätsgesetz, entwurzelt. f) Kant macht einen umfassenden Versuch, die Gegensätze des Rationalismus und Empirismus zu versöhnen: der Stoff der Erkenntnis kommt aus der sinnlichen Wahrnehmung, ihre Form aus der Vernunft, beide bedingen sich gegenseitig. Aber da die Form bloße Zutat des Geistes ist, bleibt sie dem Stoffe äußerlich und fremd, ein logisches Schema, dem der charakteristische Inhalt fehlt. Die Erkenntnis greift nicht hinter die sinnliche Anschauung; sie ist unfähig zur Erfassung des Wirklichen, vor allem des selbständigen, alles einzelne zusammenfassenden und begründenden Urwirklichen. Dennoch macht die Sorgfalt und Umständlichkeit der Kritik Kants tiefen Eindruck. Obschon er mehr die nachscholastische, rationalistische Metaphysik bekämpft, wird seine Leugnung der philosophischen Gotteserkenntnis als das Ende aller Scholastik gerühmt und von späteren Denkern wie ein Axiom übernommen.

Die beiden gewaltsam zusammengeschweißten Gegensätze können nicht lange verbunden bleiben. Die Vernunft entzieht sich wieder der Abhängigkeit vom sinnlichen Wahrnehmen

und Beobachten. Wenn der Geist die Formen und Gesetze der Welt einschließlich des Raumes und der Zeit aus sich zu erzeugen vermag, so darf er auch den Stoff der Erkenntnis als sein Werk betrachten; die Einzelvernunft wird so zur schöpferischen Weltvernunft, Denken und Sein verschwimmen in eins. Die Kühnheit dieses pantheistischen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), die Willkürlichkeit, mit der er Natur und Geschichte meistert, bahnen aufs neue einem extremen Empirismus den Weg, der sich der gewaltigen Fortschritte des Naturerkennens bemächtigt, um entweder den stofflichen Charakter alles Wirklichen, den rein mechanischen Zusammenhang des Universums zu behaupten (Materialismus), oder das Denken — unter Verzicht auf alle Spekulation — in die Schranken der Erfahrungstatsachen und ihrer Systematik zu verweisen (Positivismus). Eine dritte, schmälere Strömung treibt die von Kant begonnene Kritik der Vernunft zur letzten, nihilistischen Konsequenz weiter; als gesetzgebende, wahrheitschaffende Vernunft haben wir nur das individuelle Denken, nicht eine Vernunft mit allgemeingültigen logischen und ethischen Gesetzen. Es gibt keine Wahrheit über dem Bewußtsein des Menschen; was der einzelne denkt und will, ist für ihn wahr und recht (Psychologismus, Solipsismus).

Als Folge der erkenntnistheoretischen Unsicherheit mußte sich naturgemäß eine Erschütterung des sittlichen Bewußtseins und Lebensernstes einstellen. Kant hatte die sittlichen und religiösen Überzeugungen, denen er in der Kritik der reinen Vernunft den Boden entzogen, dadurch zu retten gesucht, daß er sie auf Forderungen der praktischen Vernunft und des Willens gründete. Den Willen als innersten Träger des Seelenlebens und als Kern der Welt betonte dann vor allem Schopenhauer. Nicht wenige Philosophen der jüngsten Zeit suchen gleichfalls beim Willen die Entscheidung in den abschließenden Fragen der Welterklärung. — Schleiermacher sieht den Grund des religiösen Bewußtseins im unmittelbaren Gefühl der Gottheit; eine Auffassung, die sich mit dem schwärmerischen Zuge der Romantik und mit gewissen Formen protestantischer Frömmigkeit berührt und für die Folgezeit weitgehenden Einfluß gewinnt. Skeptische Stellung zur Vernunft,

voluntaristische oder sentimentale Begründung der Religion sind deutliche Charakterzüge des heutigen Denkens; ein mehr oder minder ausgeprägter Neukantianismus herrscht bis weit in die Kreise der protestantischen Theologie. Doch fehlt es auch nicht an Denkern, die sich zur Metaphysik zurückwenden oder wenigstens zurücksehnen.

Entwicklung des Christentums infolge der Reformation.

Was die positive, geschichtliche Seite des Christentums angeht, so hatte schon der Humanismus die Aufmerksamkeit auf die literarischen Quellen der Religion, die Hl. Schrift und die Werke der Kirchenväter zurückgelenkt. Mit dem sprachlichen Interesse verband sich ein historisch-kritisches, das die mittelalterliche Tradition in manchen Stücken hinter sich ließ und für Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte neue Wege der Erkenntnis betrat. (Ximenez, L. Valla, Erasmus.) Der Vorstoß des Protestantismus wider den ganzen Bestand der kirchlichen Tradition, seine Berufung auf die Bibel und die Urgestalt des Christentums zwang auf beiden Seiten zu eindringender Beschäftigung mit dem Neuen Testament und genauerer Erforschung des christlichen Altertums. Je mehr dabei der polemische Eifer zurücktrat, und die Methode geschichtlicher Forschung sich klärte und vertiefte, stellte sich heraus, daß die tiefe Kluft, die der alte Protestantismus zwischen dem Urchristentum und der „Kirche des Antichrists" angenommen hatte, nicht bestand, daß die kirchliche Überlieferung formell und inhaltlich den von Luther behaupteten Gegensatz gegen die Hl. Schrift nicht aufwies. (Grotius, Leibniz, Lessing.) Inzwischen hatten sich die neuen Bekenntnisse zu äußeren, staatlich geschützten Kirchen verfestigt. Der Streit der Konfessionen, anfangs mit der Waffe ausgetragen, führte allmählich zur Ermüdung, zu Kompromissen, zu gegenseitiger Duldung. Aus dem Nebeneinander christlicher Bekenntnisse, die den gleichen Anspruch auf göttliche Wahrheit erhoben, leiteten freie Geister das Recht ab, sich über den Gegensatz zu stellen, die umstrittenen Dogmen durch eine natürliche Gotteserkenntnis und Moral zu ersetzen. Die Periode der Aufklärung griff zurück auf die welt- und naturfreundliche Stimmung der Renaissance, baute sie zum System aus und trug sie in die Massen. Der Fortschritt der exakten Wissenschaften, der glänzende Aufschwung

der Dichtung und Literatur wirkte gleichfalls stark auf das Erblassen und Zurücktreten der Offenbarungsgedanken.

Eine tiefgehende Enttäuschung blieb nicht aus. Die reine Vernunftreligion erwies sich nicht nur als unfähig, das Herz des Menschen zu befriedigen und der sittlich-sozialen Verwilderung, die in der Revolution hereinbrach, zu wehren, sie vermochte vor allem die geschichtliche Erscheinung des Christentums nicht zu erklären. Die Versuche des theologischen Rationalismus, die Wunder und Geheimnisse aus dem Neuen Testamente wegzudeuten, stellten sich als aussichtslos und unwissenschaftlich heraus. Sie wurden abgelöst durch die historisch-kritische Behandlung der Quellen; angeblich unbefangen, tatsächlich jedoch ebenso stark von Wunderscheu beherrscht, verirrte sie sich bald in willkürliche, zum Teil phantastische Kombinationen. Eine besonnenere Forschung lernte, den Problemen mit reicherem Detailwissen ins Auge zu schauen; in ihrer heutigen Gestalt erkennt sie nicht nur die einzigartige Größe und Schwierigkeit des Problems an, sondern sieht sich auch gezwungen, der Echtheit der Hauptschriften des Neuen Testaments, der Zuverlässigkeit wichtigster Daten des christlichen Altertums zuzustimmen. Diese moderne Theologie zollt der Person Jesu Christi und den sittlichen und religiösen Gedanken, die sie als Predigt Jesu, als originales „Wesen des Christentums" aus dem Evangelium heraushebt, hohe Bewunderung. Alles Übernatürliche aber, zumal die Gottheit Christi, die Auferstehung, die göttliche Stiftung der Kirche, bleibt für diese Theologie ein peinliches und widerspruchsvolles Rätsel.

Inzwischen wächst die vergleichende Religionswissenschaft zu einer gefährlichen Nebenbuhlerin der Theologie heran, die alle absoluten, feststehenden Größen der Religion zu relativen und wechselnden herabsetzt. Den Blick auf das Ganze der Menschheit gerichtet, will sie zahlreiche Berührungen der Gedanken und Gebräuche zwischen Heidentum und Christentum entdecken. Mag sie diese Anklänge als direkte Entlehnungen oder als Äußerungen der gleichen religiösen Naturanlage betrachten, sie wecken ihr in beiden Fällen ein ungünstiges Vorurteil gegen den absoluten Charakter des Christentums. Wie zwischen Babel und Bibel, so schiebt sich

zwischen Antike und Urchristentum eine vermittelnde Gedankenwelt ein, die einer radikalen Kritik schon den Gründer des Christentums und seinen größten Apostel entbehrlich macht.

Diese Tendenz, alles Feste und Charakteristische im Christentum aufzulösen, zieht ihre Nahrung aus dem Prinzip der Entwicklung, das aus der Naturwissenschaft in die Geisteswissenschaften eingedrungen ist. Mit diesem Prinzip lehnt man jeden übernatürlichen Eingriff Gottes in die Geschichte als Störung eines organischen Prozesses ab; und die natürliche Religion, die man behält, verliert in gleicher Weise alle Stetigkeit und Allgemeingültigkeit, alle Weihe des Ewigen. Jenes Prinzip gestattet es, die früher befehdeten Dogmen und Einrichtungen der Kirche sympathisch zu beurteilen, ihr „zeitgeschichtliches Recht" anzuerkennen. Aber diese Toleranz wird zur vollen Indifferenz; von Wahrheit und Falschheit in der Religion ist keine Rede mehr; Glaube und Aberglaube verschwimmen ineinander als Offenbarungen derselben monistischen Urkraft.

Die Philosophie der Neuzeit hatte zunächst die abstrakte Metaphysik und traditionelle Gebundenheit der Scholastik bekämpft, um aus der eigenen Seele und aus der Beobachtung der Natur eine echtere Weisheit zu schöpfen. Wir sehen, wie sie auf dem Gange ihrer Entwicklung dazu gekommen ist, nicht nur alle übersinnliche Wirklichkeitserkenntnis zu leugnen, sondern auch die menschliche Seele und die Tatsachen der Natur in reine Bewußtseinsmomente aufzulösen. Der mit der Reformation einsetzenden Religionskritik ist es ähnlich ergangen. Sie berief sich gegen die dogmatische Überlieferung, die hierarchische und sakramentale Autorität der Kirche auf Christus als den einzigen Mittler, auf die Hl. Schrift und die christliche Urzeit, auf die unmittelbare Verbindung mit Gott durch Gnade und Glauben. Und auch hier dürfen wir fragen: Wo wird heute die Gottheit und Erlöserstellung Christi machtvoller bekannt, wo das Ansehen der Hl. Schrift und die Stimmung des alten Christentums treuer gepflegt, wo die übernatürliche Kraft der Gnade lebendiger geschätzt, im protestantischen oder im katholischen Bekenntnisse? Die Konsequenz der Negation trieb auch hier dazu, nicht nur die katholische Lehre, die man bekämpfte, sondern auch die christliche Basis, die man sich selbst als Position im Kampfe gewählt hatte, preiszugeben. Die Schuld trug hier wie dort ein radikaler Individualismus, der sich nicht damit begnügte, wirklich veraltete Meinungen und Überlieferungen zu kritisieren, sondern jede Gebundenheit des Denkens und Glaubens an Überlieferung und Autorität abschüttelte, den

Einzelmenschen aus dem geistigen und mystischen Verbande eines Reiches der Wahrheit loslöste. Wenn wir bei jener philosophischen Krisis die Idee des Menschenwesens, die natürliche Verbindung von Leib und Seele als Ausgangspunkt für die Scheidung der Geister erkannten, so tritt bei der dogmengeschichtlichen ein ähnliches Verhältnis hervor: die Idee der Kirche als der organischen Verkörperung der Wahrheit und Gnade, als der machtvoll-lebendigen Einheit der religiösen Individuen ist vom Protestantismus preisgegeben worden. — Die zuletzt angedeutete Entwertung der geschichtlichen Erkenntnis für die Religion, wie sie die evolutionistische Methode mit sich bringt, wird verstärkt und besiegelt, wenn sich mit dieser Methode der radikale Neukantianismus verbindet. Die Welt der geschichtlichen Tatsachen ist ja für diese Philosophie ebenso scheinhaft und nichtig wie die Welt der sinnlichen Erfahrung. Dem von aller realen Weltbeziehung losgerissenen Ich bleibt dann als einziger Trost, daß es das wahrhaft Reale, die Gottheit, in seinem Innern erlebt!

Der Modernismus.

Ein treuer Exponent dieser geistigen Zeitlage ist der in der Enzyklika Pascendi Dominici gregis Pius' X. vom 8. September 1907 gekennzeichnete Modernismus, der im philosophischen wie dogmatischen Sinne eine völlige Umgestaltung des katholischen Standpunkts bedeutet. Zu seiner Entstehung hat vor allem beigetragen die moderne Ablehnung der Metaphysik, d. h. der philosophischen Erkenntnis des Übersinnlichen, für die Th. Huxley den Ausdruck „Agnostizismus" geprägt hatte; nicht minder die weitverbreitete Richtung, die den Gefühlswert oder die praktische Lebenskraft und Brauchbarkeit eines Gedankens an die Stelle der Wahrheit setzt. In theologischer Beziehung zeigt der Modernismus starke Abhängigkeit von der liberal-protestantischen Bibel- und Dogmengeschichte. Dennoch liegt sein Ursprung nicht in Deutschland, wo die katholische Wissenschaft schon seit einem Jahrhundert mit den philosophischen und theologischen Systemen des modernen Protestantismus gekämpft und ihre faszinierenden Ideen, aber auch ihre Wechselfälle und Widersprüche kennen gelernt hatte. Die Nachwirkung Kants in Frankreich und Italien, die Religionsauffassung Ritschls, Sabatiers, Harnacks, die praktische Richtung des philosophischen und religiösen Denkens in England und Amerika haben außerhalb Deutschlands die modernistische Theorie im Katholizismus erzeugt (Loisy, Houtin, Blondel, Le Roy, Tyrrell, Bartoli und die Verfasser der anonymen mo-

dernistischen „Programme“), die dann auch in Deutschland bei einzelnen jüngeren Theologen Beifall fand.

Nach dem Modernismus beschränkt sich unser Erkennen völlig auf die Erscheinungen der Außen- und Innenwelt; das intellektuelle Eindringen in Wesen und Ordnung des Seienden, die Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen, der göttlichen Offenbarung aus ihren Kennzeichen ist dem Menschen versagt, diese überlieferten Grundpfeiler unseres Glaubens sind „unheilbar morsch“[5]). Jedoch liegt im Unterbewußtsein der Seele ein Bedürfnis, dem höchsten Unerkennbaren nahezukommen; aus ihm steigen je nach der inneren Disposition und nach der Anregung von außen religiöse Gefühle ins Bewußtsein empor, durch die wir Gott erfahren, erleben. Diese Gefühle bilden das Wesen des Glaubens; diese inneren Erfahrungen sind auch die einzige Form einer Offenbarung Gottes (Agnostizismus, Fideismus, Immanentismus). Der wesentliche Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung fällt damit hinweg; der Vorzug der Propheten und Apostel, ja auch des Heilandes vor anderen Gläubigen liegt nur in der gesteigerten Kraft ihres Erlebnisses und in der Originalität, mit der sie es denkend erfaßt und ausgesprochen haben. Jener primäre Herzensglaube enthält ungeschieden Göttliches und Menschliches; es ist Aufgabe der Vernunft, das innere Lebensphänomen prüfend zu beleuchten und zum Erkenntnisbilde umzuformen. So entstehen Gedanken und Begriffe des Göttlichen. Dieselben haben, was ihren Gegenstand, das Unerkennbare, angeht, nur den Wert eines Zeichens und Symbols; wahr im eigentlichen Sinne sind sie nur als Wiedergabe des individuellen Lebensvorganges oder, sofern sie die Kraft dieses inneren Lebens steigern. Bei tieferem Geistesleben empfangen diese Begriffe philosophische, metaphysische Prägung, bei autoritativer Festlegung durch eine religiöse Zentralinstanz den Charakter der Dogmen.

Wesentliches Gebiet der Religion bleibt aber immer die persönliche Erfahrung, weil in ihr Gottes Wirklichkeit unmittelbar auftritt; die Dogmen haben nur sekundäre und bedingte Geltung, soweit nämlich, als sie von persönlichem Denken angeeignet werden. Die Lehre und das Leben Christi besaß

die stärkste anregende und vorbildliche Kraft zur Weckung jenes persönlichen Lebens; die von ihm ausgehende Begeisterung strömt in der Kirche weiter, sie schafft dort ein Ganzes der Entwicklung, das immer neue Ansätze, Blüten und Früchte hervorbringt. Eine unveränderliche Lehre Christi aber, einen festen Kern dogmatischer Gedanken oder Gnadenmittel und Vollmachten gibt es nicht; die Dogmen der Kirche sind Versuche, jenes pulsierende Leben gedanklich festzuhalten, sie haben keinen definitiven Charakter, sondern fallen ab wie welke Knospenhüllen, wenn das Wehen des Geistes neue Triebe weckt, wenn die religiösen Individuen aus den alten Formeln keine Nahrung mehr schöpfen. Dabei geht der Anstoß zum Fortschritt meist von den Denkern und von den Laien aus, während die geistliche Autorität konservierend und retardierend wirkt.

Diese Theorie legt sich den besonderen Vorzug bei, den unleidlichen Streit zwischen Glauben und Wissen ein für allemal zu lösen. Das Herz und der religiöse Glaube lassen sich die höhere Wirklichkeit nicht rauben, auch wenn die philosophierende Vernunft Welt und Seele anders vorstellen muß, wenn sie bei Vergleichung der theologischen und metaphysischen Systeme zu einer Weltanschauung kommt, die den persönlichen Gott überflüssig macht. Ähnlich verhält es sich mit den Tatsachen des christlichen Dogmas; das Bild, das sich der Glaube von Christus macht, ist stets über die historische Wirklichkeit hinausgegangen; es bleibt auch heute in seiner religiösen Wirkung unangetastet, wenngleich die kritische Bibelforschung den Erlöser seiner göttlichen Würde und mystischen Gnadenkraft entkleidet.

Es ist klar, daß die Aufnahme der modernistischen Prinzipien in die Kirche, wie auch moderne Protestanten gestehen, nicht „eine Weiterbildung des Seitherigen, sondern vielmehr einen Bruch mit der ganzen Vergangenheit" bedeuten würde[6].

3. Kapitel.

Die Befähigung der Vernunft zur religiösen Erkenntnis.

Geschichtlicher Rückblick.

Nach alter christlicher Überzeugung ist die Vernunft des Menschen auch nach dem Sündenfalle imstande, die Grundwahrheiten der Religion, das Dasein Gottes, die Geistigkeit der Seele, die wesentlichen Stücke der praktischen Frömmigkeit wahrheitsgemäß zu erkennen. Die Hl. Schrift widerlegt die Heiden durch den Hinweis auf die im Weltall herrschende Ordnung und Weisheit; sie erklärt ihren Unglauben für unentschuldbar, weil „das Unsichtbare von Gott durch die Schöpfung intellektuell erfaßt wird". (Röm. 1. Weish. 13.) Die altkirchlichen Apologeten und Lehrer bekennen sich theoretisch und praktisch zu der gleichen Auffassung; Augustin erzählt von sich selbst, er sei schon vor seiner Bekehrung zum Glauben durch Nachdenken über die Existenz Gottes völlig im Reinen gewesen. (Conf. VII, 26). Die großen Scholastiker halten eine streng philosophische Erkenntnis Gottes für erreichbar; sie verwenden bei ihrer Begründung die Argumente, welche die tiefsten Denker des Altertums, Plato und Aristoteles, aufgestellt hatten. — Man kann nicht sagen, alle diese Männer seien durch eine „naive", d. h. ungeklärte, unkritische Erkenntnislehre in die Irre geführt worden. Schon die Schüler des Sokrates standen im Kampfe gegen die Skepsis der Sophisten, Augustinus war selbst eine Zeitlang in radikale Zweifel verstrickt gewesen; und auch das Mittelalter hat sich stets skeptisch-nominalistischer Anwandlungen erwehren müssen.

Die Philosophen der neueren Zeit und die größten Naturforscher bis auf Kant sind gleichfalls der Mehrzahl nach philosophisch überzeugte Theisten gewesen. Locke und Leibniz behaupteten die strenge Beweisbarkeit des höchsten Wesens;

die Aufklärung stellte die Klarheit und Vernünftigkeit des natürlichen Gottesglaubens tendenziös der Dunkelheit und Unbegreiflichkeit des christlichen Dogmas gegenüber. Erst Hume und Kant haben diese Sicherheit in weiten Kreisen erschüttert. Ja, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts schien es bei dem Vordringen des Materialismus auf der einen, der Erschlaffung des metaphysischen Denkens auf der anderen Seite eine Zeitlang, als wolle die Philosophie ihren ältesten und wesentlichsten Anspruch, die tiefsten Gründe des Seins zu erforschen, endgültig aufgeben. Erst in letzter Zeit hat eine mehr oder minder zuversichtliche Rückwendung zur Metaphysik begonnen; „alle Welt", schrieb E. v. Hartmann wenige Jahre vor seinem Tode, „ist des unfruchtbaren Agnostizismus müde, und alle Einzeldisziplinen der Philosophie beginnen einzusehen, daß sie sich in Sackgassen verrannt haben, aus denen nur die Metaphysik ihnen den Ausweg zeigen kann"[7]). Dem Eindringen des Irrtums in katholische Kreise hatte das Vatikanum gewehrt durch die Erklärung, daß „Gott als Ursprung und Ziel aller Dinge mit dem natürlichen Lichte der Vernunft aus der Schöpfung sicher erkannt werden könne" (s. 3. c. 2); eine Definition, die Pius X. mit Nachdruck gegenüber dem Modernismus wiederholt hat.

Übrigens läßt es sich nicht leugnen, daß bei unserer Frage der verschiedene Gebrauch der W o r t e den Abstand der Meinungen vertieft hat. Die heutige Sprache wendet die Worte Wissen und Wissenschaft vielfach in engerem Sinn an, als die ältere Redeweise. Gibt es doch naturwissenschaftliche Kreise, die unter Wissenschaft nur die experimentelle Naturwissenschaft und die Mathematik verstehen. In viel weiterem Umfange herrscht darüber Einstimmigkeit, daß die Philosophie, die Ethik und die Soziologie keine wissenschaftlichen Beweise, sondern nur sichere „Überzeugungen" kennen. Damit steht freilich im Widerspruch, daß man diesen Disziplinen keineswegs den Namen der Wissenschaft streitig machen will. — Nach scholastischer und, man kann wohl sagen, bis heute populärer Auffassung bezeichnet Wissen im weiteren Sinne jede Wahrheitserfassung, die auf eigener Einsicht, nicht auf Autorität und Glauben beruht. Dabei unterscheidet die Scholastik das u n - m i t t e l b a r e Erkennen, sei es sinnfälliger Tatsachen, sei es

übersinnlicher, evidenter Denkinhalte, das sie Schauen nennt, von dem Wissen im engeren Sinne d. h. von der mittelbaren, durch Schlußfolgerung gewonnenen Erkenntnis. Von diesem Wissen ist die Wissenschaft nur verschieden durch die bewußte und systematische Art, mit der sie zusammengehörige Denkstoffe verarbeitet.

Bei der heutigen Lage der Erkenntnislehre müssen wir zunächst die allgemeinste Fähigkeit der Vernunft, objektive Wahrheit zu erfassen, feststellen. Die weitere Untersuchung geht dann auf die Berechtigung der eigentlichen Metaphysik, d. h. der Erkenntnis einer höheren, welterklärenden Wahrheit und Wirklichkeit.

§ 1. Die Wahrheitserkenntnis im allgemeinen.

(Kritik des subjektiven Idealismus).

Der subjektive Idealismus.

In Anlehnung an ältere Denker, wie Berkeley, Hume und Fichte, halten viele Philosophen der Neuzeit, z. B. W. Schuppe, R. v. Schubert, H. Cornelius, H. Cohen, Th. Ziehen, E. Mach, M. Verworn den ganzen Inhalt menschlichen Vorstellens und Denkens für ein Produkt dieser Tätigkeit selbst. Die Seele spinnt die sinnliche und geistige Welt aus sich hervor; oder, da wir eine Seele nicht kennen, das Bewußtsein „setzt" die ganze Vorstellungswelt. Damit ist die Wahrheit im alten Sinne, als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, aufgegeben; Wahrheit bedeutet nur mehr die Tatsächlichkeit des Denkvorgangs oder die logische Vollziehbarkeit und Einheit des Denkens.

Die moderne Bezeichnung Idealismus für eine solche Philosophie ist wenig glücklich. Idee bedeutet bei Plato und den christlichen Denkern das geistige Wesensbild eines Dinges, wie es sich im Begriffe, vor allem aber in dem vorbildlichen Wesensgedanken des Bildners und Schöpfers darstellt. Idealismus ist somit die Annahme vorbildlicher geistiger Normen jenseits der Erfahrungswelt. In diesem Sinne gebraucht auch die Sprache der Dichter und der allgemeinen Bildung das Wort Idee und Ideal. Der Idealismus der christlichen Philosophie steht in keinem Gegensatz zum Realismus; die schöpferischen Gedanken Gottes sind der Körperwelt eingesenkt; gedankliche und zielstrebige Elemente durchdringen das Stoffliche. Die neuere Philosophie hat den Sprachgebrauch geändert, einmal, indem sie das Wort Idee für alles Gedachte, auch für die sinnliche Vorstellung anwendet, vor allem aber dadurch, daß sie die Beziehung der

Idee auf eine äußere Wirklichkeit, die gegenständliche Wahrheit der Idee leugnet. Will sie trotzdem die Bedeutung und Wahrheit des Denkens nicht aufgeben, so muß sie das Denken und die Wirklichkeit irgendwie gleichstellen: entweder so, daß der Denkgeist als Teil der göttlichen Vernunft das wirkliche Sein der Dinge in seiner Tätigkeit einschließt (absoluter Idealismus, idealistischer Pantheismus), oder so, daß das äußere Sein der Dinge zur reinen Täuschung herabsinkt, alle Wahrheit im Bewußtseinsprozesse aufgeht (subjektiver Idealismus, Illusionismus).

Der subjektive Idealismus führt konsequent zum vollen Skeptizismus und zum Tode alles Denkens. Er zerstört die wurzelhafte, genetische Einheit des Denkens; wenn etwas nur ist, sofern es aktuell gedacht wird, versinkt auch das Ich als bleibendes Subjekt des Seelenlebens und alles, was es früher erlebt und erkannt hat, in reines Nichts. Er zerstört nicht minder den idealen, sachlichen Zusammenhang des Denkens; auch die Gesetze der Logik und Mathematik verlieren ihre objektive Gültigkeit; ein logisch falscher Schluß wird wahr, sobald er im Bewußtsein psychologische Wirklichkeit annimmt. Es ist kein verwegener Scherz, sondern ein ernsthafter Ausdruck des Systems, wenn Ostwald, Schultz, Le Roy u. a. meinen, der Satz $2 \times 2 = 4$ könne in späteren Entwicklungsstadien der Menschheit einmal seine Wahrheit verlieren[8]).

Mit dieser Anschauung ist nicht nur jede Wissenschaft unmöglich; auch alles persönliche Denken und geistige Arbeiten verliert seinen Sinn; schon die Formulierung und Aussprache des Standpunktes muß sich in Widersprüche verwickeln. So sagen denn auch einzelne idealistische Philosophen, ihre Auffassung sei theoretisch richtig, aber praktisch „Wahnsinn"; andere erklären wenigstens die Leugnung des Ich als eine „belachenswerte Absurdität"; wieder andere möchten die Realität, die sie dem Raume absprechen, doch der Zeit zuerkennen usw. Noch sonderbarer sind die unfreiwilligen Widersprüche; so, wenn der eine trotz Anzweiflung der Körperwelt ruhig vom eigenen Körper und Gehirn wie von einer Realität redet, wenn ein anderer nicht nur für seine lebenden Mitmenschen Bücher schreibt, sondern sich auch, wie F. A. Lange, für bestimmte Wahrheiten auf das Zeugnis der „glänzendsten Menschen aller Zeiten" beruft. Nicht bloß die mangelnde Fähigkeit des naiven

Denkens, sich auf den Standpunkt des Idealismus zu versetzen, nimmt an solchen Widersprüchen und Lücken Anstoß; es ist die innere Schwäche und Unnatur des Systems selbst, die sie hervortreibt. Wer sich die ungeheure Vielseitigkeit und Kompliziertheit des tatsächlichen Weltbildes vorstellt, wer z. B. bei einer Reise daran denkt, wieviele Faktoren außer dem geistigen Vorsatz und dem Nachschlagen des Kursbuches hier zusammenstimmen müßten, um den ganzen Verlauf so täuschend zu gestalten, der wird sich erstaunt fragen, wie denn all dieser Schein einer festgeregelten, unabhängigen Wirklichkeit entstanden sei, wie die unbewußte produktive Kraft des Ich zu einem solchen Wunderwerk von Kunst und Witz befähigt sein soll!

Abgesehen von seiner unwillkürlichen, immanenten Selbstentkräftung ist eine Widerlegung des radikalen Idealismus und Skeptizismus durch logische Beweise nicht möglich. Denn alles Beweisen muß von einer anerkannten Wahrheit, also von einem gemeinsamen Wahrheitsgrunde ausgehen. Die ersten Wahrheiten der idealen und realen Ordnung sind eines Beweises nicht fähig, aber auch nicht bedürftig, sie leuchten dem Denker ohne Begründung ein; auch der Idealist zieht sie nur mit Worten oder in seiner Einbildung, nicht durch ernste Gedanken in Zweifel. Die Vernunft ist jedoch in der Lage, einerseits die Gründe, die der subjektive Idealismus ins Feld führt, als nicht beweiskräftig darzutun, anderseits unsere natürliche Überzeugung von der Wirklichkeit des Seins durch eindringendes Denken, durch gegenseitige Beleuchtung verschiedener Tatsachen des Geisteslebens zu klären und zu vertiefen.

Kritik der idealistischen Beweisgründe.

Beginnen wir mit den vom Idealismus geltend gemachten Beweisgründen und ihrer Kritik.

a) Man beruft sich auf die fortschreitende wissenschaftliche Einsicht in den subjektiven Charakter der Sinneserkenntnis. Klang und Farbe, Wärme und Süßigkeit, Eigenschaften, die eine frühere Zeit den Dingen beilegte, habe die neuere Naturwissenschaft als Bewußtseinserscheinungen klargestellt; was ihnen als äußerer Reiz entspreche, die Schwingungen des Äthers, der Luft, der Moleküle usw., habe mit dem Inhalt der Sinnesempfindung nicht die mindeste Ähnlichkeit. — Auch die

ältere Philosophie wußte, daß Töne und Farben durch Luft- oder Ätherbewegung vermittelt werden; sie erblickte auch in der Sinneswahrnehmung kein bloßes Kopieren, sondern ein seelisches Nachbilden der Wirklichkeit. Aber warum soll dieses seelische Bilden ungetreu, rein subjektiv sein? Das Reflektieren der roten Lichtstrahlen bei der Rose, der grünen bei ihren Blättern, muß doch irgendwie in der verschiedenen Beschaffenheit der Dinge begründet sein; und dies meinen wir, wenn wir letzteren die Farbe beilegen. Auch das Medium der telegraphischen Gedankenübertragung hat keine Ähnlichkeit mit dem geistigen Vorgang im Empfänger; dennoch entspricht dieser genau dem Gedanken des Absenders.

b) Der konsequente Idealist hält die Schwingungen der Luft und des Äthers für ebenso subjektiv, wie die dadurch hervorgerufene Ton- und Lichtwahrnehmung. Auch der Raum ist für ihn nicht Wirklichkeit, sondern Schöpfung des Denkens. Die Erfahrung, so meint er, zeige tatsächlich, wie die Seele mit Hilfe des Gesichts- und Tastsinns die Räumlichkeit der Dinge konstruiert, somit die eigentliche Basis der körperlichrealen Wirklichkeit von innen schafft. — Der Einwand zeigt treffend, wie der Idealismus selbst die Positionen preisgibt, auf die er sich für seine Zwecke stützt, und wie er jede ernsthafte Naturerklärung untergräbt. Jedenfalls sind die Gründe für die Subjektivität des Raumes nicht „wissenschaftlich" im Sinne exakter Forschung; die Argumente z. B., die Kant in diesem Zusammenhang anführt, werden selbst von seinen Bewunderern als „Zirkelschlüsse", als auf bedenklichen Verwechslungen (des Raumbegriffs und der sinnlichen Raumvorstellung) beruhend anerkannt. Und wie kommt es, daß wir nur den Gesichts- und Tastvorstellungen Räumlichkeit beilegen, nicht denen des Gehörs und Geruchs, wenn dieselbe unsere subjektive Zutat ist?[9])

c) Zur Kontrolle einzelner Sinne, so gesteht man, ist die Beihilfe anderer Sinne, zur Bestätigung gewisser sinnlicher Vorgänge die geistige Überlegung von Wert; wie aber will man zeigen, daß das Ganze des Bewußtseins ein treues „Bild" der Wirklichkeit ist, wie es die alte Wahrheitsidee behauptet? Jedes Bild muß sich doch mit dem Original vergleichen lassen; nun stehen aber dem menschlichen Bewußtsein, um seine Ge-

danken mit den Dingen zu vergleichen, immer nur wieder Gedanken zur Verfügung. — Die Möglichkeit der Vergleichung gehört nicht zum inneren Wesen eines zutreffenden Bildes, sondern nur zu seiner äußeren Bestätigung, falls etwa berechtigte Zweifel erhoben werden; man denke nur an ein von Rembrandt gemaltes Porträt, an die Photographie eines Verstorbenen oder einer rasch verschwundenen astronomischen Erscheinung. Wir sagen mit Recht, das belebte Antlitz sei ein „Bild" der Gemütsstimmung; und doch ist hier eine Vergleichung prinzipiell ausgeschlossen. Berechtigte Zweifel gegen den wohlverstandenen Realismus sind übrigens nicht aufgewiesen. Ja bezüglich einer Klasse von Denkobjekten, nämlich der eigenen Seelentätigkeit, ist wirklich auch eine Art von Vergleichung möglich, sofern hier dem reflexen Gedanken ein unmittelbares Erleben zur Seite geht.

d) Es soll ein innerer Widerspruch sein, „Dinge an sich", die außerhalb des Bewußtseins liegen, anzunehmen. Nur was innerhalb des Bewußtseins liege, komme überhaupt für unser Denken in Betracht. Nach Schopenhauer wäre es höchst sonderbar, daß wir zwei Welten, eine äußere und eine innere, annehmen sollen, die sich aufs Haar gleichen. — Die Ausdrücke „innerhalb und außerhalb des Bewußtseins" sind nicht räumlich zu verstehen. Gewiß kann die Seele nicht aus sich selbst heraus- und an die Dinge herantreten; aber im Bewußtsein werden die Dinge auf Grund sinnlicher Eindrücke ihr innerlich nahegebracht, ideal gegenwärtig. Anderseits ist es ein grobes Sophisma, aus der Innerlichkeit des Denkens zu schließen, auch die Gegenstände desselben müßten in ihm liegen. Im Gegenteil zeigt die einfachste Selbstbesinnung, daß das Denken gar nicht das erste Objekt des Denkens sein kann, daß es zunächst ein von ihm Verschiedenes erfassen muß. Denken heißt, richtig verstanden, nichts anderes als Verinnerlichung des objektiv Seienden; dann ist aber die Übereinstimmung der inneren und äußeren Welt nicht „sonderbar", sondern durchaus natürlich und selbstverständlich.

e) Wir sind auch im Traume von der Realität unserer Vorstellungen überzeugt; und doch beruhen letztere auf subjektiver Einbildung. Wer kann beweisen, daß unser ganzes Seelenleben

nicht ein bloßer Traum ist? — Wenn der Träumende nicht die Erkenntnis seines Zustandes und der Unwirklichkeit des Trauminhaltes hat, so hat er doch auch kein positives Bewußtsein von der Wahrheit seiner Vorstellungen, erst recht kein solches, das sich durch Reflexion und Kritik befestigt. Beides aber ist der Fall beim gesunden, wachen Denken, sobald es sich die Frage nach der Realität der Welt und der ersten Wahrheiten vorlegt. Der idealistischen Kritik ist es nicht gelungen, den Welttraum irgend eines Menschen in ähnlicher Weise zu zerstören, wie das Erwachen die Träume des Schlafenden zunichte macht. Auch die inhaltliche Vergleichung des wachen und träumenden Denkens bestätigt den wesentlichen Unterschied; der Traum ruft nur früher erlebte Eindrücke herbei und zwar in aphoristischer, unlogischer Verknüpfung; das wahre Denken stößt auf neue, originelle Objekte und weiß sie trotz ihres primitiven Charakters in gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen.

Ein ähnlicher Unterschied besteht zwischen den Wirklichkeitseindrücken und sonstigen Gebilden freier Phantasie. Das, was man die „Tücke des Objekts“ nennt, der geheimnisvolle Widerstand, den das Wirkliche dem intellektuellen Eindringen des Geistes entgegenstellt, das ist auch ein Zeichen für den Abstand des Wirklichen von der selbsterzeugten Vorstellung, für die Verschiedenheit des Seins und des Denkens.

Positive Vertiefung des Realismus.

Was die positive Vertiefung des „naiven Realismus“ angeht, so dürfen wir nicht ausgehen vom Gesetz der Ursächlichkeit, schon darum nicht, weil seine Geltung vom Skeptizismus bestritten wird. Ausgangspunkt kann nur sein die natürliche Überzeugung der Vernunft, daß sie zu nichts anderem als zur Erfassung des Seienden da ist, daß diese Anlage und Kraft ihr innerstes Wesen ausmacht. Diese unverwüstliche Überzeugung wird kritisch bestärkt a) durch das Bewußtsein des eigenen seelischen Seins und Handelns. Schon Augustin geht im Kampfe gegen den radikalen Zweifel von der Selbsterkenntnis aus; und Descartes stellt an den Anfang seiner Philosophie den berühmten Satz: Cogito, ergo sum. Mag mir beim Anblick oder bei der Vorstellung eines Menschen alles zweifelhaft sein, über die Tatsache der Vorstellung und der mit ihr verbundenen Gedanken, Zweifel, Lust- und Unlustgefühle bin

ich völlig gewiß. Bei ihrer ausdrücklichen Bejahung hat die Vernunft tatsächlich, wie ich schon andeutete, die Möglichkeit, die Wirklichkeit und das Gedankenbild zu vergleichen. Die Wirklichkeit ist hier eine innerseelische; und ehe sie im ausdrücklichen, reflexen Denken erfaßt wird, wurde sie im unmittelbaren Bewußtsein „erlebt". Dieses unmittelbare Erfassen ist bildlos, kein Gedankenbild wie das eigentliche Erkennen; es ist mit der Innerlichkeit des Seelenlebens, mit der Immanenz des Ich in seinem Handeln gegeben. Und weil diese innige Verbindung besteht, weil der geistige Akt nicht vom Denksubjekte ablösbar ist, erstreckt sich das unmittelbare Bewußtsein nicht nur auf die eigene Tätigkeit, sondern auch auf das Ich, sofern es lebt und tätig ist.

b) Von anderer Art, aber von gleicher Stärke ist die Evidenz der ersten Grundsätze, die das Denken beherrschen. Wir schauen nicht bloß die Innenvorgänge, wir vergleichen und unterscheiden sie auch nach ihrer Tatsächlichkeit und nach ihrem Inhalte. Aus dieser Gleichheit und Verschiedenheit erhebt sich dann das Prinzip, daß das inhaltlich Verschiedene nicht gleichgesetzt werden kann, als eine absolute, allgemeingültige Wahrheit. Auch der entschlossenste Idealist kann nur denken, indem er das Gesetz der Identität und des Widerspruchs als innerste Lebenskraft des Denkens anerkennt und anwendet; er muß den Grundsatz zugeben, daß das Seiende nicht zugleich nicht sein kann, das innerlich Widersprechende nicht Sein gewinnen kann. Dieses Gesetz, aus dem sich andere logische und arithmetische Sätze von gleicher überwältigender Kraft ergeben, übt nicht etwa bloß einen psychologischen Zwang, es wirkt durch die Anschauung der objektiven Denkinhalte, die uns hier nicht als halbdunkle Naturtatsachen, sondern als hellbeleuchtete Bewußtseinstatsachen entgegentreten. Dieses Prinzip, nur das Seiende als wahr anzuerkennen, bildet auch keine Nebenerscheinung des Denkens; es zeigt sich als innerste Struktur, als eigentliches Wesen des Denkvermögens.

So helfen uns jene beiden Erwägungen, bei denen wir unserer Denkkraft gleichsam ins Herz schauen, das künstlich erregte Mißtrauen der Skepsis zu zerstreuen; wir sehen, daß die Natur der Vernunft eben darin besteht, Organ für die Wahrheit,

für die Verinnerlichung des Seienden zu sein. Das Selbstbewußtsein gibt uns einen sicheren Fußpunkt, um in die Welt des Realen, Konkreten, Zufälligen einzudringen. Die Sicherheit der ersten Prinzipien ist die Staffel, die uns in das Reich idealen Seins, ewiger, absolut gültiger Wahrheit erhebt. Und hier wie dort wird uns mit der Innerlichkeit des Denkens zugleich die Gewißheit des körperlichen Daseins gegeben. Das Ich erlebt seine Zustände im Leibe, es schaut, denkt, fühlt und existiert nie als bloßer Geist, sondern in einem Bewußtsein, das ebensowohl sinnlich-organisch wie geistig ist. Auch die Evidenz der Grundsätze, so hoch sie sich über die sinnliche Erfahrung erhebt, sie bleibt doch in etwa stets an die Erde gebunden; denn sie hat alle ihre elementaren Begriffe aus dem Sinnlich-Körperlichen genommen und muß zu ihrer Belebung und Anwendung stets zur Anschauung zurückkehren.

Es kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden, wie sich von solcher Selbstbesinnung aus die Sicherheit der Welterkenntnis festigt. So ergibt sich aus der Beobachtung des Seelenlebens die reale Bedeutung der Zeit, aus der Bindung des Seelischen an die verschiedenen Organe des Leibes der Begriff des Raumes. In dem Ich als Träger der seelischen und leiblichen Erscheinungen haben wir eine lebendige Auffassung der Substanz (im Unterschiede vom Akzidens), in dem Ich als treibender Kraft des Denkens und Wollens die Funktion der Ursache usw. Übrigens liefert uns die Außenwelt dieselben Begriffe, zum Teil früher; aber die innere Erfahrung verlebendigt und bestätigt ihre Realität. — Die Vergleichung, die Unter- und Überordnung der Begriffe zeigt die unendliche Spannweite der menschlichen Erkenntniskraft; nicht diese oder jene Klasse von Gegenständen, nicht diese oder jene Kategorie von Wahrheiten ist Objekt und Ziel des Denkens, sondern das Sein im allgemeinen, das Wahre und Wirkliche als solches. Von der ersten, unbestimmtesten Begriffsbildung bis zur höchsten, verwickeltsten Denkoperation lautet die Fragestellung der Vernunft immer, ob etwas ist, nicht im Sinne des Gedacht-, sondern des Wirklichseins. Die Entstehung und die rastlos vorwärtsdringende Energie des Denkens lebt von diesem realistischen Grundtriebe des Geistes. — Dazu kommt die affektive, praktische Seite des Seelenlebens, die unleugbare Tendenz des Strebens und Wollens auf reale Güter, die Notwendigkeit des sittlichen Handelns. Das Wahre und das Gute, das Wissen und das Gewissen stützen sich gegenseitig. Gegen die idealistische Verflüchtigung der Wirklichkeit zum reinen Bewußtseinsvorgang erheben das sittliche Bewußtsein und die Schaffenslust des Willens Einspruch. Wer theoretisch an der realen Existenz seiner Eltern oder seiner

Schutzbefohlenen zweifeln wollte, darf es doch praktisch nicht, weil dadurch ein unabweisliches Pflichtgebot erschüttert, der Inhalt des Lebens und Wirkens entleert würde.

Psychologische Gründe idealistischer Stimmung

Wie erklärt es sich, daß so oft geistvolle Menschen in der Theorie dem subjektiven Idealismus erliegen, daß heute auch in weiteren Kreisen eine tiefgehende skeptische Stimmung herrscht? Nietzsche, der intime Kenner und rücksichtslose Bekenner moderner Stimmungen, hat einmal diese Skepsis auf Nervenschwäche zurückgeführt; und wahr ist ohne Zweifel, daß die Macht nervöser Einbildung heute manchen das lebendige Gefühl der Wahrheitserkenntnis raubt, daß sie g l a u b e n, im Dunkeln zu sitzen, wo das Licht der Einsicht noch in ihnen weiterbrennt. Es gibt aber auch einen tieferen Grund, warum sich der Geist mit der natürlichen Sicherheit der Denkgrundlagen nicht zufrieden geben will. Bei aller Klarheit ist diese natürliche Wahrheit doch eine Mitgift, die er von oben empfangen hat, die er als ein Gegebenes hinnehmen muß, während er beim vordringenden, beweisenden Denken eher das stolze Gefühl hat, sich die Wahrheit selbst zu schenken, sie zu schaffen und zu erobern. Er bedenkt nicht, daß auch dieser persönliche Wahrheitserwerb seine Gewißheit aus jenen ersten Quellgründen schöpft, die wir nicht selbst erschlossen haben. Der Mensch schafft eben nirgendwo, ohne vorerst empfangen zu haben; er kann sich keine Wahrheit geben — im absoluten Sinne —, wie und weil er sich auch das Sein nicht selbst gegeben hat. Der geschöpfliche Geist wird auch niemals über eine ideale Verbindung mit der Wirklichkeit hinauskommen. Er kann das Sein der Dinge nur „bildlich“ in sich aufnehmen, weil er das Sein der Welt nicht sachlich oder ursachlich in sich trägt; nur Gott erkennt ohne gedankliche Mittelglieder, erkennt alle Wahrheit und Wirklichkeit durch sein Wesen. Jeder Versuch, diese natürliche Art und Schranke des Erkennens zu durchbrechen, um näher an die Dinge heranzukommen, ist für den Menschen ebenso fruchtlos und zerstörend, wie es der Versuch eines Spiegels sein würde, der sich von der Wand lösen und auf das Marmorbild werfen wollte, um es nicht nur abbildlich, sondern real in sich aufzunehmen. Und ebenso aussichtslos und töricht ist das Bemühen, einen „neuen Begriff“ der Wahrheit einzuführen und gegenüber dem alten, im Bewußtsein und

Sprachgebrauch der Welt eingewurzelten Wahrheitsbegriff durchzusetzen.

§ 2. Die Erkenntnis des Übersinnlichen, insbesondere der Gottheit.

(Kritik des Phänomenalismus, Agnostizismus und Symbolismus.)

Kant legt in der Vorrede zur 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft Verwahrung ein gegen die Gleichstellung seines Systems mit dem subjektiven Idealismus und verurteilt letzteren als einen „Skandal der Philosophie und Menschenvernunft". Er unterscheidet sich vom Idealismus tatsächlich dadurch, daß er einen gegebenen Stoff für das Denken annimmt, nämlich die sinnlichen Erscheinungen, und daß er an vielen Stellen auch das Entstehen der Sinneseindrücke auf „Dinge an sich" zurückführt. Aber schon dies fragt sich, ob die Annahme eines „Dinges an sich" seiner bewußten „Philosophie" oder seiner gesunden „Menschenvernunft" entstammt; und noch mehr gleitet er dem Idealismus entgegen, wenn er das Ding an sich als ein völlig Unerkennbares, ein reines X erklärt und unsere Fassung und geistige Wiedergabe desselben wie der Idealist nur aus dem erkennenden Subjekte herleitet. Kant richtet übrigens sein Hauptaugenmerk nicht auf den Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus; er sucht vielmehr die Mitte bezw. die rechte Verbindung zwischen Rationalismus und Empirismus. Mit Nachdruck betont er gegen den Rationalismus die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Vorstellungen zum Denken, gegen den Empirismus die spezifische Erhabenheit der vernünftigen Begriffe und Ideen über das Sinnliche. Aber eine wahre Versöhnung der Extreme gelingt ihm nicht; er bleibt in etwa in den Fehlern beider Systeme stecken. Dem Rationalismus ist er darin wesensverwandt, daß er das Höhere der geistigen Erkenntnis in keiner Weise auf die Erfahrung gründet, sondern als apriorische Zutat des Geistes erklärt; dem sensualistischen Empirismus bleibt er dadurch verfallen, daß er der Vernunft die Möglichkeit abspricht, sich inhaltlich irgendwie über den Kreis der sinnlichen Erfahrung zu erheben, eine geistige Wirklichkeit, ein weltbeherrschendes Gesetz zu er- Kants Phänomenalismus.

kennen. Zudem hat die Schwierigkeit und Gegensätzlichkeit mancher Aussprüche Kants viele Zweifel über den Sinn seiner Lehre wachgerufen und Ed. v. Hartmann zu der Bemerkung veranlaßt, noch nie hätten stärkere Widersprüche in eines Menschen Hirn friedlich nebeneinander gelegen.

Die sinnlichen Empfindungen sind nach Kant nicht identisch mit der sinnlichen Erscheinung; jene bilden den Rohstoff der letzteren, die Elemente, die erst durch die Formen des Raumes und der Zeit zur sinnlichen Erscheinung gestaltet werden. Diese Formen liegen im Gemüte des Menschen bereit, treten aus der Anlage der Sinnlichkeit an ihren Stoff heran. Das Resultat, die sinnliche Erscheinung, wird von Kant auch als „Gegenstand" der Erfahrung bezeichnet, wobei jedoch nicht an eine Gegenständlichkeit in unserem Sinne zu denken ist. Vielmehr bleibt das Wesen der Dinge in volles Dunkel gehüllt.

Wie die Sinnlichkeit die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit a priori in sich trägt, so besitzt der Verstand von Haus aus reine Gedankenformen, die Kategorien, wie Einheit, Wirklichkeit, Möglichkeit, Substantialität, Kausalität usw. Dieselben enthalten das „logische Vermögen, das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen zu verknüpfen", zu Begriffen und Gesetzen zusammenzuschließen. Durch diese verbindende und sichtende Tätigkeit der Vernunft gewinnen wir Erfahrung im Sinne des Wissens. Aber jene Begriffe und Gesetze haben „noch weniger" sachliche Bedeutung als die Anschauungsformen; ihr Inhalt reicht in keiner Weise über das sinnliche Vorstellungsmaterial hinaus, ist nur formale Verknüpfung und Ordnung. Da wir das Ganze unserer Erfahrung Welt oder Natur nennen, so dürfen wir bei dem subjektiven, apriorischen Charakter der gestaltenden Prinzipien mit Wahrheit sagen, daß unser Geist die Gesetze nicht in der Natur vorfindet, sondern sie ihr vorschreibt.

Wären die erwähnten Denkformen nicht a priori in uns gegeben, so wäre es nach K. unbegreiflich, wie wir auf Grund empirischer Tatsachen und Vorstellungen denknotwendige, allgemeingültige Urteile bilden könnten wie die mathematischen Lehrsätze, da uns die Erfahrung nur das einzelne liefert. Allgemeinheit und Notwendigkeit des Denkens soll nur aus dem Subjekte, aus der Beschaffenheit der Denkkraft selbst stammen. Anderseits erklärt es K. für durchaus unmöglich, durch bloße Verbindung der Begriffe über reine Tautologien hinwegzukommen; desgleichen, aus Erfahrungstatsachen solche Erkenntnisse abzuleiten, die nicht in sich Objekt sinnlicher Erfahrung werden können. Jeder neue Erkenntnisinhalt fordert vielmehr eine ihm zugrunde liegende „korrespondierende Anschauung". Ein Erkennen unanschaulicher, übersinnlicher Wirklichkeit ist daher unmöglich; alle Seinsgesetze, auch das Kausalitätsgesetz, gelten nur für die Welt der Phänomene. Dennoch drängen Vernunft und Gemüt zu Schlüssen, die

das Gebiet der Erfahrung übersteigen, zur Annahme von „Dingen an sich“, die der Erkenntnis einen höheren Abschluß geben, wie Seele, Weltganzes, Gott. Diese Vorstellungen der Vernunft sind Ideen, nicht Begriffe; wir können manches über sie „denken“, aber nichts von ihnen „erkennen“ und wissen. Unser Verhalten bei diesen metaphysischen Gedankengängen ist kraft einer natürlichen Illusion ein solches, „als ob“ es eine unsterbliche Seele, einen höchsten, zwecksetzenden Welturheber gäbe. So erweitern die Ideen den Blick des Geistes; von ihrer Realität aber werden wir nur überzeugt auf Grund praktischer, sittlicher Stellungnahme; die praktische Vernunft postuliert das Dasein der übersinnlichen Welt als notwendige Bedingung sittlichen Handelns.

Kritik des Phänomenalismus

Diese Theorie der Erkenntnis verwickelt sich in die stärksten Widersprüche und vermag die Grundlagen des realistischen Denkens keineswegs zu erschüttern. Welch eine zwiespältige Stellung nimmt schon das „Ding an sich“ ein! Wenn es, wie Kant wiederholt sagt, die Sinne rührt und affiziert, so muß ihm ursächliches Wirken zukommen; und doch soll das Gesetz der Ursächlichkeit nur für die Welt der Phänomene gelten. Oder hätten wir mit anderen Kanterklärern anzunehmen, es seien nur die raum-zeitlichen Dinge, also schon Produkte der Seelentätigkeit, die unsere Sinne affizieren, das eigentliche „Ding an sich“ aber habe vorher unser „Ich an sich“ zu jener produktiven Tätigkeit veranlaßt? Damit hätten wir die entscheidende Kausalität nur in ein anderes, dunkleres Gebiet hinaufgerückt und zudem zwei völlig unbekannte, völlig geschiedene Wesen in kausale Beziehung gesetzt! Lassen wir aber das Rätsel, woher die Empfindungen stammen, auf sich beruhen, so tritt uns die weitere Frage entgegen: Wie verursacht die allgemeine Form des Raumes und der Zeit, die in der Seele schlummert, die konkrete Gestalt dieses Gegenstandes, den bestimmten zeitlichen Verlauf dieses Ereignisses? „Wie kommt es, daß wir den Sinneseindruck, Sonne genannt, an einen bestimmten Ort am Himmel zu verlegen uns veranlaßt sehen, und daß wir den Bäumen, den Häusern, den Nebenmenschen Gestalten beilegen, die immer wieder als die gleichen von uns erkannt werden und sich mit rücksichtsloser Energie unserm Bewußtsein aufdrängen?“[10]) Dieselbe Frage erhebt sich bezüglich der Kategorien der Vernunft. Wie können diese Denkformen die sinnlichen Erscheinungen gesetzlich verknüp-

fen, wenn sie keine sachliche Beziehung zu ihnen haben? Wie können sie die Sicherheit objektiver Evidenz, nicht bloß ein Gefühl subjektiver Nötigung, hervorrufen, wenn sie doch rein aus dem Subjekte entspringen?

Erst recht ist der Schluß hinfällig, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit seien Eigenschaften der Anschauung und des Denkens, die nur aus dem Subjekte stammen können. Warum soll die einleuchtende Notwendigkeit gewisser Urteile und Schlüsse nicht zugleich aus dem Subjekte und Objekte stammen? Muß denn, was wir zu denken genötigt sind, darum Illusion sein?

Die realistische Erkenntnislehre hatte den Zusammenhang des Objektiven und Subjektiven keineswegs durch ein System künstlicher „Präformation", wie Kant meint, herzustellen gesucht. Die Dinge und ihre Eigenschaften wirken auf die Sinne und erzeugen die sinnlichen Vorstellungen, die raumzeitlichen konkreten „Erscheinungen", aus denen die Vernunft das Wesen des Dinges in allgemeiner, begrifflicher Form erhebt. Dem Baume selbst, den wir sehen, dessen Größe wir messen, kommt die räumliche Ausdehnung und Farbigkeit zu; in ihm selbst begegnet uns das objektive Sein, das wir Realität nennen, die Verknüpfung des Vielen und Mannigfaltigen, die wir als Einheit bezeichnen, das beharrliche Sein der Substanz, das wir von den wechselnden Erscheinungen des Wachsens, Blühens und Verwelkens unterscheiden, die treibende, wirkende Kraft der Ursache, der den organischen Aufbau und Lebensprozeß beherrschende Zweck usw. Alle diese Kategorien, diese geistigen, im Begriff des Baumes geheimnisvoll verbundenen Elemente, mögen sie dem reinsinnlichen, tierischen Wahrnehmen noch so fern liegen, werden von unserer Vernunft nicht an das Sinnesbild herangetragen, sondern aus ihm herausgeholt. Die so entstehenden Allgemeinbegriffe sind nicht inhaltlose, schematische Verknüpfungen; das zeigt am deutlichsten der Artbegriff im Pflanzen- und Tierreich, dessen Realität doch in gewissem Sinne lebendiger und stärker ist als die des Einzelwesens. Der sog. tätige Verstand, der durch seine vergeistigende Kraft die Anschauung zum Begriffe erhebt,

kann dann auch weitere Abstraktionen vornehmen, kann höhere Beziehungen zwischen den Begriffen selbst herstellen, die gleichfalls objektive Wahrheitsbedeutung haben. Auch das sog. analytische Denken, das aus reinen Begriffen Folgerungen zieht, bewegt sich nicht ziellos im Kreise. Weil die Begriffe nicht leere Formen sind, sondern das Wesen der Dinge wiedergeben, kann das Denken aus der Figur des Dreiecks und des Kreises eine Fülle mathematischer Erkenntnisse herausstellen, die irgendwie (virtuell) in ihrem Wesen enthalten, aber doch nicht in seiner Definition ausgesprochen sind. Und die Gesetze, die sich daran anschließen, die allgemein-gültigen Wahrheiten und Normen des logischen und mathematischen, des metaphysischen und ethischen Denkens, sie besitzen trotz ihrer Abstraktheit eine unbestreitbare, unverwüstliche, für das Leben und Schaffen des Menschen maßgebende Realität.

Es ist demnach unrichtig, zu sagen, die Kategorien des Denkens hätten „keinen Sinn mehr", wenn nicht für jeden Begriff eine „ihm entsprechende Anschauung" vorliegt; — daß allem geistigen Denken irgend eine sinnliche Anschauung zugrunde liegt, nehmen auch wir an. Wäre nur das direkt Anschauliche Gegenstand der Erkenntnis, so wäre der Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft" wohl am weitesten von aller Erkenntnis entfernt; denn was ist unanschaulicher als der kantische Begriff der reinen Vernunft, der angeborenen Kategorien usw.? Auch die höheren Zahlen und komplizierten Raumgebilde entziehen sich der phantasiemäßigen Vorstellung; nicht minder die Begriffe des Stoffes und der Kraft, die Gesetze der Schwerkraft und des Lichtes, die Gegenstände der Logik und Ethik.

Es ist nicht ohne Bedeutung für unsere Frage, daß die Berechnungen der Mathematik ihren realen Charakter in der Anwendung auf die Mechanik erproben, daß die scharfsinnige Verfolgung und Deutung astronomischer Erscheinungen oft durch das Fernrohr glänzend bestätigt wird. Die innere Wahrheit und Sicherheit solcher Berechnungen lag ja nicht in der „möglichen Erfahrung", wie es nach Kant der Fall sein müßte; sie ruhte auf der Tatsächlichkeit der Prämissen und auf der logischen Kraft und Richtigkeit des von ihnen weiterschreitenden Denkens. Sogar von W. Ramsays wichtigen chemischen Entdeckungen sagt ein Fachmann, man sei aufs Höchste überrascht, zu sehen, „daß sich meist die Voraussage der Existenz eines neuen Elements als letztes Glied eines Ideenschlusses ergibt, und das Suchen und Finden eines solchen das Ergebnis zielbewußter Gedankenarbeit ist[11])."

Erkenntnis übersinnlicher Gesetze und Wesenheiten.

Das wichtigste und allgemeinste der gedanklich erfaßten Seinsgesetze ist das der Ursächlichkeit. Wir erleben seine Realität innerlich im Vollzug des Denkens und Wollens; wir gehen von ihm aus bei der Erforschung der Natur und finden seine Herrschaft bestätigt bei jeder Klärung rätselhafter Naturvorgänge. Die Technik baut auf ihm ihre kühnsten und fruchtbarsten Berechnungen auf; Ethik, Rechtsprechung und Erziehung lassen von seiner inneren Geltung die Schuld und Unschuld, das Wohl und Wehe der vernünftigen Geschöpfe abhängig sein. Die kausale Betrachtung bleibt nicht stehen bei der Ordnung der sichtbaren Welt, sie drängt notwendig zur Annahme von Wesen, die in sich unkörperlich, der sinnlichen Erfahrung entrückt sind, zur Annahme des Geistes. Aus den Seelenerscheinungen, aus der allem materiellen Wirken entgegengesetzten Art des höheren Denkens und freien Wollens erschließen wir den geistigen Charakter unserer Seele, des substantiellen Trägers jener Erscheinungen. Das Kausalitätsgesetz sagt uns weiter, daß die in Natur und Geistesleben vorliegende veränderliche, abhängige, zufällige Wirklichkeit ein absolutes, notwendiges, in sich ruhendes Sein voraussetzt, daß alles, was entsteht und wird, da es nicht aus der Leere des Nichts hervorgehen kann, auf ein formell und inhaltlich vollkommenes Wesen als Quellgrund der geschaffenen Kraft und Schönheit zurückweist. Die Gottesbeweise der alten Metaphysik stützen sich nicht, wie Kant wiederholt meint, auf reine Begriffe; sie gehen vielmehr von der Weltwirklichkeit aus und schließen aus ihrer kausalen und finalen Ordnung auf die Gottheit. Wir sahen, daß unser Denken für eine objektive Wahrheit angelegt ist, daß es in seinen Begriffen und Gesetzen eine jenseits der Sinne liegende und doch objektive, vom Seelenleben unabhängige Realität erfaßt. Daher beansprucht die Vernunft das Recht, das Gesetz von der hinreichenden Ursache nicht bloß auf die Einzelerscheinungen, sondern auch auf das Ganze der Welt anzuwenden; nur bei der ersten, allumfassenden Ursache erreicht es seinen eigentlichen Sinn und Abschluß, ohne den ersten absoluten Weltgrund würde die ganze Kausalkette in der Luft hängen.

Mit dem erkannten Dasein ist von selbst auch eine Vor-

stellung über das Sosein, das *Wesen Gottes*, gegeben. Wenn Gott der vollgenügende Grund alles Gewordenen ist, so muß er alle tatsächliche Vollkommenheit der Welt in sich schließen, und zwar in innerlicher, schöpferischer Einheit und Erhabenheit. Wenn er das durch eigene Wahrheit, Kraft und Notwendigkeit bestehende Wesen ist, muß er nicht nur nach dieser formellen Seite, sondern auch inhaltlich absolut sein, alles Relative und Endliche überragen, die höchste *denkbare* Seinsfülle besitzen. Nur ein *geistiger* Gott genügt diesen Forderungen; nur er ist imstande, sich selbst im Denken und Wollen zu umfassen und zu besitzen, die Vielheit der Weltdinge mit innerlicher, schöpferischer Weisheit und Kraft in sich zu bergen und ins Dasein zu setzen.

Kant über Seele und Gottesbeweise

Das Unnatürliche des Kantschen Phänomenalismus zeigt sich darin, daß nach ihm sogar das „Ich an sich“, die Realität der Seele unerkennbar und nur auf Grund der praktischen Vernunft festzustellen ist. Und wie zwiespältig und unwahrhaftig klingt es, wenn er sagt: Diese Zurückführung der Seelenerscheinungen auf ein einziges Prinzip werde „durch ein solches Schema, *als ob* es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja sogar einzig und allein bewirkt“; „die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin *als ob* sie insgesamt aus einem einzigen allumfassenden Wesen entsprungen wäre“[12])! Von dem Beweise aus der Zweckmäßigkeit gibt er zu, daß er eine „unwiderstehliche Überzeugung“ zu bewirken vermöge; und selbst im kosmologischen Argument entdeckt er den „größtmöglichen transzendentalen Schein“. — Der überall durchschimmernde Grund für die Ablehnung der Gottesbeweise ist eben seine Erkenntnistheorie, sein phänomenalistisches Dogma. Er braucht die Gründe einer transzendenten Vernunft nicht erst abzuhören; „*wir wußten es schon zum voraus* mit völliger Gewißheit, daß alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig sein müsse“[13])!

Gleichwohl versucht Kant, den kosmologischen Beweis auch im einzelnen zu entkräften, indem er ihn als eine versteckte Abart des ontologischen hinstellt, der das Dasein des vollkommensten Wesens aus seinem Begriffe folgert. Dieser Versuch ist aber, wie E. v. Hartmann anerkennt, völlig gescheitert. Kant gibt zu, daß der Schluß von der Welt auf ein unbedingtes, notwendiges Wesen nicht ontologisch ist. Indem aber die Vernunft weiter aus dem schlechthin notwendigen auf das „allerrealste“, d. h. vollkommenste Sein schließe, supponiere sie, daß nur letzteres, das vollkommenste Sein, dem Begriffe des schlechthin notwendigen genüge. Damit sage sie aber: „Das allervollkommenste Wesen *existiert notwendig*“; ein

Satz, der genau den Irrtum des ontologischen Beweises enthalte, wonach Idee und Existenz des vollkommensten Wesens zusammenfallen. Wir müssen hier zunächst den ersten Schluß beanstanden, der Satz: „Das notwendige, aus sich bestehende Wesen ist vollkommen", müsse sich ohne weiteres umkehren lassen zu dem Urteile: „Das vollkommenste Wesen ist aus sich bestehend und notwendig"; die Logik berechtigt nicht zu einem solchen Verfahren. Aber gehen wir auch auf die Voraussetzung ein, so ist weiter festzustellen, daß Kant den Ausdruck: (Gott) „existiert notwendig" in doppelter, wesentlich verschiedener Bedeutung gebraucht, somit einen der schlimmsten logischen Fehler begeht. In dem Urteile, von dem er ausgeht: „Das Wesen existiert notwendig", bedeutet „notwendig" die vollkommenste innere, sachliche Notwendigkeit und Unabhängigkeit, mit der das vollkommenste Wesen existiert, wenn es existiert, mit andern Worten die Aseität Gottes. In dem zweiten Satze, den er mit Recht als ontologisch verurteilt, hat dasselbe Wort „notwendig" den Sinn, die Existenz Gottes werde von uns mit Notwendigkeit erkannt aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Somit stellt sich der Beweis Kants als ein völliger Trugschluß dar[14]).

Kant tadelt allerdings auch die Anmaßung der Vernunft, aus einer erkannten Vollkommenheit Gottes auf eine andere schließen zu wollen. Bei seiner Theorie, die in den Begriffen nur leere Formeln, keine Wesensgedanken sieht, ist das erklärlich. Wie vereinigt sich aber hiermit die von ihm der theoretischen Vernunft gestellte Aufgabe, die Erkenntnis Gottes, falls sie anderswoher geschöpft ist, „zu berichtigen" und „von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte", zu reinigen? Diese negative Tätigkeit der Vernunft ist doch undenkbar ohne irgend eine positive; das Denken kann unmöglich falsche Momente des Gottesbegriffs beseitigen, wenn es keine wahren Eigenschaften als zum Wesen Gottes gehörig erkennen kann[15]).

Der Symbolismus über das Wesen Gottes.

Die modernistische Lehre schließt sich nicht nur in der Frage, ob das Dasein Gottes beweisbar sei, der Kritik Kants an, sie betont auch, daß alle Wesensbegriffe Gottes, die uns die Vernunft oder das Dogma geben, keine Erkenntnis vermitteln. Diese bald naiven, bald gelehrten Ausdrücke und Gedanken seien nur der Ausdruck dessen, was der Mensch in seinem religiösen Gefühl erlebt, oder eine Mahnung, sein sittliches Fühlen und Handeln so zu gestalten, als hätten jene Begriffe Realität. In ihrer Beziehung zu Gott und den Glaubensobjekten seien sie nicht „wahr" im Sinne der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein; sie seien vielmehr unzulängliche Versuche, ein an sich völlig Dunkles, der menschlichen Vernunft

Entrücktes irgendwie anzudeuten. Die Begriffe und Urteile über Göttliches seien nicht „Abbilder" der Wirklichkeit, so wie ein Landschaftsbild die Natur wiedergibt, sondern symbolische Zeichen und Metaphern, wie etwa ein Adler oder Halbmond ein politisches Reich kennzeichnet. Dieser Symbolismus wird von manchen für alle Wesenserkenntnis der Dinge proklamiert, von anderen auf die Erkenntnis des Göttlichen oder gar der eigentlichen Dogmen eingeschränkt.

Auch die christliche Wissenschaft hat stets die Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft gegenüber der unendlichen Vollkommenheit Gottes tief empfunden. Weil alle menschlichen Begriffe aus der irdisch-zeitlichen Wirklichkeit hergenommen sind, kann auch ihre höchste Steigerung und Läuterung nie zu einer adäquaten Erkenntnis der Gottheit führen; unsere Begriffe und Worte gelten von Gott in einem unvollkommenen, mittelbaren, analogischen Sinne. Aber diese unvollkommene Erkenntnis ist dennoch eine wahre Erkenntnis; sie bleibt nicht stecken in subjektiven Ahnungen und sinnbildlichen Versuchen. Allerdings ist die Übertragung körperlicher Eigenschaften oder seelischer Leiden und Schwächen auf Gott nur bildlich zutreffend; so, wenn die Hl. Schrift in Anpassung ans Menschliche von der rechten Hand Gottes, von seinem Lichtglanz, seiner Zornesglut, seiner Reue usw. redet. Diese sinnlich-menschlichen Vorstellungen werden durch die Vernunft und den Glauben selbst korrigiert; ja selbst die positiven, reinen Vollkommenheiten, die wir aus der Welt- und Selbstbetrachtung kennen lernen, übertragen wir auf Gott nur unter Abzug der geschöpflichen Schranken und in denkbar höchster Steigerung. Durch diese Selbstkritik und Selbstbescheidung geht die Realität unserer Erkenntnis nicht verloren; das absolut Gültige, das gewissen Aussagen über Gott (als den Seienden, Vollkommenen, Guten, Weisen, Heiligen usw.) zukommt, tritt vielmehr klarer aus dem Symbolischen, das diesen Kern umgibt, heraus. Oder wer wollte leugnen, daß die Gedanken: „Gott ist Geist, Gott ist ewig, Gott ist allwissend" gegenüber den Sätzen: „Gott ist Körper, Gott ist der Zeit und dem Irrtum unterworfen" allein und absolut wahr sind! Ähnliches gilt vom Inhalte der geoffenbarten Glaubenslehren. Ge-

wiß ist hier der Schleier noch dichter gezogen, das menschliche Erkennen noch mehr auf die Unterstützung sinnbildlicher Vorstellungen angewiesen; aber eine geistige Erfassung des Sinnes, eine Unterscheidung des wahren Gehaltes vom Sinnbilde und vom Irrtum ist auch hier möglich. Der Glaube an den Auferstandenen hat beim Katholiken einen ganz bestimmten, realen Sinn, der sich von dem symbolischen Auferstehungsglauben Harnacks und Loisys scharf abhebt.

Diese Fähigkeit der Vernunft, das Göttliche zu erkennen, hängt zusammen mit ihrem Vorzuge, das Seiende als solches, alle mögliche Wahrheit und Vollkommenheit, wenn auch unvollkommen, erfassen zu können. Und der tiefste Grund hierfür ist die Gottähnlichkeit des Menschen. Der Geist selbst ist nicht bloß Werk und „Spur" Gottes, sondern „Ebenbild" Gottes; daher sind auch seine Gedanken über Gott nicht willkürliche Zeichen, sondern Erkenntnisbilder. Die alte Philosophie und der katholische Glaube erweisen dem Menschen die höchste Ehre, indem sie ein positives Verhältnis zwischen ihm und Gott anerkennen. Der Modernismus setzt den Menschengeist herab; er leugnet jedes Verhältnis zwischen seiner Vernunft und dem Absoluten, hält sein Geistesleben fest im Schein und Traum der Endlichkeit.

Zum Abschluß dieses Kapitels sei noch hervorgehoben, daß die Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes mannigfache Grade und Stufen zuläßt, daß sie in ihren schlichten Grundzügen auch dem einfachen, unverbildeten Denken faßbar ist, in ihrer philosophischen und methodischen Ausgestaltung aber große Klarheit, Festigkeit und Erhebung des Geistes und Gewöhnung an abstraktes Denken verlangt. Ja diese geistige Erhebung ist fast immer an eine entsprechende Richtung des Herzens und Willens gebunden. Wie das zu dem Erkenntnischarakter des Gottesbewußtseins stimmt, wird sich im folgenden Kapitel zeigen.

Der Ausdruck des Vatikanums „Deum cognosci posse" schließt zwar formell nicht die Beweisbarkeit im engsten Sinne ein; da aber eine intuitive Erkenntnis Gottes auf Erden nicht möglich ist, da eine „angeborene Idee" Gottes nur den Begriff, nicht das Dasein Gottes mitteilen würde, so bleibt sachlich doch nur die „demonstratio", die Erkenntnis durch Schlußfolgerung übrig. Auf diese weist auch deut-

lich der Zusatz „per ea, quae facta sunt“, „durch die geschaffenen Dinge“ hin. (Denz. 1785, 1806.)

Die häufig erhobene Klage, die metaphysische Erkenntnis Gottes könne mit ihrer abstrakten Nüchternheit, Kühle und Farblosigkeit dem religiösen Bedürfnisse nicht genügen, geht bei manchen von sinnlich-ästhetischer Denkweise aus und zeigt damit, daß sie überhaupt für die Philosophie und den vollen Ernst der religiösen Probleme nicht reif sind. Von einer „rein verstandesmäßigen“ Erfassung der Gottheit ist übrigens die Kirche am weitesten entfernt, sofern gerade sie außer der Metaphysik auch die übernatürlichen Geheimnisse des Glaubens lehrt, und überall die Frömmigkeit des Gemüts und die Symbolik der Kunst zum Denken und Glauben hinzutreten läßt. Die Frage ist nur, ob es für die Religion würdiger, für das Herz tröstlicher und ergreifender ist, die Vorstellungen des Glaubens nur als Eingebungen des Gemütes und erhabene Sinnbilder zu betrachten oder ihnen Wirklichkeit im alten Sinne, also metaphysische Wahrheit zuzugestehen.

4. Kapitel.

Der Wille und der natürliche Gottesglaube.

Das Urteil der christlichen Denker.

Es handelt sich hier nicht um die Bedeutung des Wollens für die Betätigung der Religion in der Verehrung Gottes und im sittlichen Wandel — auf diesem praktischen Gebiete kommt ihm unbestritten die erste und wichtigste Stelle zu; die Frage ist vielmehr, wieweit der Wille durch sein Interesse und seine sittliche Gesinnung die religiöse Überzeugung beeinflussen kann und soll. Und zwar richtet sich unser Augenmerk vor allem auf den natürlichen Gottesglauben, die Religion im weitesten Sinne, da die Entstehung des übernatürlichen, christlichen Glaubens nachher zur Sprache kommt.

Schon die großen vorchristlichen Denker waren überzeugt, daß die Erkenntnis der höchsten Wahrheiten nicht, wie alltägliche Tatsachen, durch bloße nüchterne Verstandestätigkeit, sondern nur auf Grund einer sittlichen Bemühung und Erhebung des Menschen zu erreichen ist. Wie schon das Wort Philosophie andeutet, muß die „Liebe“ das höhere Wahrheitsstreben beseelen; ein geistiger Eros, ein lauteres Verlangen führt die Seele nach Plato zur höchsten Schönheit, zur göttlichen Weisheit hin. Und selbst der weniger gefühlvolle Aristoteles schließt den Willen nicht vom sittlichen und religiösen Wissen aus: es gibt Grundwahrheiten der Lebensführung, deren Leugnung zugleich strafbarer Frevel ist; es gibt ein Heiligtum religiöser Erkenntnis, zu dem man nur in ehrfürchtiger Haltung und Stimmung Einlaß gewinnt.

Noch deutlicher verknüpft das Alte Testament die religiöse Einsicht mit dem Gehorsam des Willens, die Erkenntnis Gottes mit der Furcht des Herrn. Die Weisheit geht nicht ein in eine boshafte Seele und in einen befleckten Leib; die Leugnung des wahren Gottes ist nicht nur Unkenntnis, sondern

auch sittliche Torheit. (Weish. K. 1 und 13.) Der göttliche Heiland spricht von einer freiwilligen Blindheit der Seele; er macht den Pharisäern den Vorwurf, ihr Unglaube stamme aus stolzem und selbstsüchtigem Willen. Nur derjenige kommt an das Licht, der die Wahrheit liebt und tut. (Joh. 3, 19; 5, 42 ff.; 7, 17.) Nach dem Völkerapostel liegt die Wurzel des geschichtlichen Heidentums in der praktischen Mißachtung des Schöpfers, in der Verherrlichung des Ich und der eigenen Weisheit (Röm. 1, 21 f.); der Christ aber glaubt „mit dem Herzen", er leistet Gott im Glauben einen sittlichen Gehorsam und Ehrendienst. (Röm. 10, 10. 16; II. Kor. 10, 5.) Unter den Kirchenvätern ist es besonders Augustin, der mit Eifer den Einfluß des Wollens und Strebens auf das Erkennen untersucht; nicht bloß die Bewegung, in etwa auch die Zustimmung des Denkens ist ihm an sittliche Voraussetzungen geknüpft. Die edelste und vollkommenste Wahrheit entschleiert sich nur denen, die ihr mit heißer Sehnsucht entgegengehen, die ihr Seelenauge von Schmutz und Staub reinigen; auch der Fortschritt des Glaubens zum philosophischen Verständnis ist nicht möglich, wo nicht „zur guten Geistesanlage eine pietätvolle und friedliche Stimmung der Seele hinzukommt". Auch dem hl. Thomas ist die Erkenntnis durch Vernunftbeweise nicht der einzige Weg zu Gott; besonders für solche, die nicht Zeit und Kraft zu strengem Denken haben, tritt der Glaube an seine Stelle. Und Glaube im weitesten Sinne ist nach ihm jede feste Annahme von Wahrheiten, die nicht durch zwingende Gründe, sondern durch den Einfluß des Willens, durch „die Richtung des Willens auf das Gute" zustande kommt. Da dieser Willensbetätigung, wenn der Glaube nicht Willkür und Vorurteil sein soll, sittliche Motive vorangehen müssen, so kann man den thomistischen Gedanken auch so ausdrücken, daß beim eigentlichen Erkennen die theoretische, beim gläubigen Fürwahrhalten die praktische Vernunft den Ausschlag gibt[16]).

Der neue Voluntarismus.

Während bei den erwähnten Denkern und vielfach noch in der neueren Philosophie ein lebendiger Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen, ein gegenseitiges Stützen und Heben bis hinauf zur höchsten Wahrheitsstufe zu bemerken ist, tritt bei Kant die praktische Vernunft völlig selbständig auf;

ihr und dem Willen fällt allein die Aufgabe zu, der Weltanschauung jenen Abschluß zu geben, an dem die spekulative Vernunft verzweifeln muß. Die Existenz Gottes ist keine Wahrheit der Erkenntnis, sondern eine praktische Annahme auf Grund des sittlichen Bewußtseins, ein Postulat, das durch den sittlichen Willen Realität gewinnt. Dieser „Glaube“ füllt die Lücke aus, welche die Abdankung der Metaphysik im Menschen hervorgerufen hat. Den Vorrang des Willens vor dem Erkennen in der Erfassung des Absoluten sucht Schopenhauer tiefer zu begründen, indem er den Willen selbst als das Absolute faßt, das Grundwesen aller Dinge als ein blindes Streben und Wollen hinstellt, dem der Intellekt erst später in sekundärer, dienender Stellung zur Seite tritt. Die Übermacht des Wollens über das Denken tritt nach ihm in allen Einzelheiten des Lebens hervor; das Urteil der Menschen, mögen sie glauben oder zweifeln, lieben oder hassen, selbst wenn sie Rechenfehler machen, wird beherrscht von ihrem Interesse und Vorteil. — Zur Abwehr des dreisten Materialismus, zur Rettung aus der Verzagtheit des subjektiven Idealismus, haben manche Denker diesen voluntaristischen Zug dankbar begrüßt und in ihr System aufgenommen. Über die tiefsten Lebensfragen, so sagen sie, entscheiden nicht „Seinsurteile“, sondern „Werturteile“, die die Willensrichtung der Person zum Ausdruck bringen. Wenn es noch eine Metaphysik gibt, so führt sie uns höchstens zu einem absoluten Weltgrunde, nicht zu Gott als dem Inbegriff des Guten, zum Gott des Theismus. Der Wille, das praktische Bedürfnis, entscheidet über die Weltanschauung im letzteren Sinne; wir können ohne Gott nicht „leben“, nicht unsere Persönlichkeit gegen die Naturmächte aufrechterhalten. (Paulsen, Windelband, R. A. Lipsius, Tolstoi.) „Die Religion, der ich angehöre, habe ich nicht, weil sie die wahre ist, . . . sondern sie ist die wahre, weil ich sie habe, und ich habe sie, weil und insofern sie meinen Bedürfnissen entspricht.“ (H. Spitta.) So hat der Gottesglaube „keine objektive Gültigkeit, sondern nur eine subjektive Unausweichlichkeit“. (Siebeck.)

Am konsequentesten ist diese Auffassung im sog. Pragmatismus durchgeführt, von dem eigens die Rede sein wird.

In einer an Luthers Glaubenstheorie anklingenden Weise nähert sich ihr die gleichfalls der Metaphysik abgeneigte Schule A. Ritschls. Bei ihr, wie bei manchen Modernisten, soll jenes praktische Bedürfnis nur die Disposition für die Religion schaffen; diese selbst, der wirkliche Gottesglaube, fußt dann auf einem besonderen Erlebnis des Gefühls. (Herrmann, Sell, Programm der italienischen Modernisten.)

Bevor wir das Irrige des extremen Voluntarismus zeigen, empfiehlt es sich, in positiver Weise die Beteiligung des Willens an der religiösen Erkenntnis klarzulegen.

Einfluss des Willens auf das Denken.

Die Beobachtung des eigenen und fremden Seelenlebens zeigt uns folgendes:

1. Der Wille leitet die Tätigkeit des Denkens als solche, er lenkt die geistige Aufmerksamkeit auf bestimmte Gegenstände hin. Wir können uns unangenehme Wahrheiten und Tatsachen, die wir nicht zu bestreiten vermögen, aus dem Sinne schlagen, uns in andere Überlegungen vertiefen oder im Welttreiben zerstreuen. Es gibt nicht wenige Menschen, die sich alle religiösen Gedanken und Schriften fernhalten, die um so mehr jedes anstrengende Ringen nach ihrem Verständnisse ungeduldig ablehnen. Eine solche Haltung gegenüber dem höchsten Menschheitsproblem ist offenbar sittlich und wissenschaftlich unentschuldbar; aufrichtiges Streben nach Wahrheit ist Pflicht jedes denkenden Menschen.

2. Was das Urteil über die Wahrheit angeht, so gibt es, wie wir gesehen haben, Denkinhalte von völliger Evidenz. Bei ihnen kann der Wille weder die Ablehnung bewirken noch die Zustimmung wesentlich verstärken. Er kann aber die natürliche Gewißheit schützen vor der künstlichen Erschütterung durch philosophische Skepsis. Das Lichtvolle der ersten Denkgrundsätze und der Realität des Wirklichen wird durch die Wolken, die der radikale Zweifel aufrührt, in seiner Bewußtheit, in seinem fühlbaren Eindrucke zeitweise verdunkelt, zumal, wenn diese Skepsis von außen als höhere Weisheit verkündet wird. Gegen diese Entleerung des Erkennens wehrt sich der Wille als Kraft der Selbstbehauptung; er will sich die reale Wahrheit als Lebensluft des geistigen Ich nicht rauben lassen. Die praktische Vernunft weigert sich, das gewagte

Spiel der theoretischen mitzumachen; sie hat das berechtigte Empfinden, daß ihr Gebiet ernster gefährdet würde als das der theoretischen, weil sie nicht nur eine gegebene Welt nachzubilden, sondern eine neue, praktische aufzubauen hat.

3. Wichtiger und positiver ist der Einfluß des Willens auf die Erkenntnis der metaphysischen und ethischen Wahrheiten, die nicht die elementarsten, sondern die höchsten Denkinhalte sind. Die Vernunft kann, wie gezeigt wurde, diese Wahrheiten mit ihren Mitteln erkennen; sie kommt aber tatsächlich selten zu ihrer sicheren Annahme ohne entsprechende Willens- und Herzensverfassung. Liegt darin nicht ein Widerspruch oder eine künstliche Ausflucht? Niemand wird zunächst leugnen, daß Urteile nur dann die Vernunft bezwingen, wenn ihre Elemente, die Begriffe, klar sind. Manche Gesetze wissenschaftlicher, z. B. mathematischer Art sind objektiv sicher, aber für die meisten Menschen nicht einleuchtend wegen der Abstraktheit der Begriffe und der Ungeübtheit des Denkens. Nicht anders verhält es sich bei ethischen Fragen. Die Möglichkeit und Seligkeit eines vollkommen abgetöteten und gottinnigen Lebens wird dem Lebemann und der Dirne schon darum unverständlich sein, weil ihnen der Begriff einer solchen Seelenverfassung abhanden gekommen ist. Die Existenz eines ewigen, himmlischen Lebens erscheint manchen Menschen von vornherein schon deshalb unglaublich, weil ihnen ein solches Dasein als unendliche Leere und Langeweile vorkommt. So haben auch viele Atheisten gar keine Ahnung von der Größe des christlichen Gottesbegriffes; sie stellen sich Gott als potenzierten Menschen, als Willkürherrscher, als irgendwie stoffliches, ausgedehntes Wesen vor. Da nun das Daß und Was nie völlig zu trennen sind, stellen sie naturgemäß auch den christlichen Gründen für das Dasein Gottes Widerspruch entgegen. Wie das Begreifen des aszetischen Ideals, so ist auch das Erfassen des reinen, geistigen Gottes an sich schon eine Erhebung der Seele über das Sinnlich-Gemeine, eine Art sittlicher Annäherung an Gott:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nicht erblicken,
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Diese Sentenz hat noch eine weitere Bedeutung. Ein gewisses Entgegenkommen des Willens ist notwendig, um die Beziehungen der Seele und Welt zu Gott zu verstehen, aus denen wir die Wirklichkeit des höchsten Wesens erfassen. Kehren wir einen Moment zu den Beispielen aus der Ethik zurück! Auch wenn ich dem sinnlichen Genußmenschen das Erhabene der Keuschheit, dem Anarchisten die Notwendigkeit der Autorität, der radikalen Frauenrechtlerin die Verderblichkeit des schrankenlosen Wettbewerbs der Frauen begrifflich klarmache, werden sie wahrscheinlich dennoch meinem sittlichen Urteile widersprechen, und zwar mit der Versicherung, es sei ihnen ehrlich so gemeint. Sie ziehen eben nicht den richtigen Schluß aus den Prämissen; sie unterbrechen den natürlichen Fluß des Denkens bewußt oder unbewußt durch ein „Glauben", das bald aus bösem Willen oder Leidenschaft, bald aus einer gewissen Idiosynkrasie, bald aus Respekt vor Tagesmeinungen und Schlagworten hervorgeht. Völlig interesselos vollzieht sich unser Forschen und Überlegen nur in ganz untergeordneten Fragen; bei allem, was das Lebensziel und die Lebensgestaltung angeht, läßt sich das persönliche Wollen und Fühlen nie total ausschalten. Wenn daher nicht ein törichtes, von Einbildungen geleitetes Wollen hineinreden soll, so muß man auf die Heranbildung einer sittlich ernsten Gemütsverfassung bedacht sein.

Tiefere Begründung des Einflusses.

Dieser Tatbestand läßt sich noch tiefer begründen. Das Denken besteht, wie wir schon gegen Kant bemerkten, nicht in einem Verknüpfen und Vergleichen leerer Formen, sondern in der Aneignung und Verfolgung geistiger Denkinhalte; das Logische läßt sich nicht trennen vom Ontologischen. Daher wird auch bei gleicher objektiver Sicherheit das Schließen schwieriger, je nach der Höhe und dem Reichtum des Gedachten, daher kann auch in demselben Maße ein Mitschwingen des Willens natürlich und berechtigt werden. Da, wo der Denkinhalt sinnlich anschaulich hervortritt wie beim Experiment und beim geometrischen Beweise, auch da, wo das Enthaltensein der Folgerung in den Prämissen für die geistige Anschauung offen zutage liegt wie beim deduktiven Schluß, bei der Ableitung einer Wirkung aus ihrem erkannten Realgrunde, da

ist die logische Konsequenz unbestreitbar, da wächst sie zur psychologisch überwältigenden Klarheit heran. In den letztgenannten Fällen holt die Vernunft aus einer reicheren, volleren Erkenntnis das einzelne heraus, steigt mit natürlicher Leichtigkeit von der Höhe zum Niederen hinab; bei den ersten bleibt sie auf dem gleichen Niveau und findet dabei Halt an der sinnlichen Vorstellung. In solche Erkenntnisse pflegt sich das Herz nicht einzumischen, und soll sich das Herz nicht einmischen; denn sie gehen nicht den ganzen Menschen an, sind Detailfragen der Wissenschaft, mit denen die Vernunft allein fertig wird.

Anders ist es beim Aufstieg des Geistes zu den höchsten Denkinhalten, zur Erkenntnis der Gottheit, der Ewigkeit, des sittlichen Lebenszieles. Hier schließen wir aus endlichen Wirkungen, aus zerstreuten Einzelheiten auf das Ganze, den Urgrund, das Unsichtbare und Unendliche. Hier ist die logische Folgerichtigkeit noch nicht psychologische Gewalt; es kostet der Vernunft Anstrengung, zu diesen inhaltvollen, zugleich in abstrakter Höhe thronenden Wahrheiten emporzusteigen. Vor diesen Ideen k a n n die Seele die kühle Vornehmheit des interesselosen Forschens nicht wahren; sie hofft oder fürchtet, sie jubelt oder bebt vor ihnen, weil ihr Inhalt nicht unter und neben dem Menschen, sondern gebietend und verheißend über ihm steht. In diesen Fragen s o l l darum auch der Wille nicht teilnahmslos bleiben; er muß dem trägen und zaghaften Denken Mut einhauchen, weiter emporzusteigen, den logisch begründeten Schritt in wirklicher, lebendiger Geistestat zu vollziehen. Der Wille hat vor dem Denken voraus, daß seine Bewegung nicht mühsam von unten nach oben geht, sondern zuerst das höchste Ziel erfaßt und von ihm zu den Mitteln herabsteigt; so ist der Wille in gewissem Sinne vor der Vernunft auf dem Gipfel und hilft ihr hinauf. Das Endziel, das ihn im Gottesgedanken anzieht, ist auch mit nichten ein selbstisches, der Vernunft fremdes; es ist die Fülle aller Wahrheit, Güte und Schönheit, jenes ideale Gut, das allem geistigen Leben Sinn, Halt und Tiefe verleiht. Ob diese Idee Realität hat, darf dem Willen nicht gleichgültig sein; als Kraft der Selbstbehauptung muß er für das geistige Ich eintreten, weil er merkt, daß ohne den absoluten Wahrheitsgeist alles menschliche Wahrheitsstreben

schließlich zu inhaltleerem Gaukelspiel herabsinkt. — Alle Fragen irdischer Wissenschaft sind für das Tiefste und Zentrale im Menschen bedeutungslos, sie wenden sich nur an eine Seite seines Geisteslebens; daher braucht nicht der ganze Mensch sich auf ihre Aneignung im Erkennen vorzubereiten. Gott ist höchstes Zielgut aller Seelenkräfte; daher muß auch das Ganze des Menschenwesens in Tätigkeit treten, um ihn geistig aufzunehmen. Die sichere Überzeugung von Gottes Dasein ist gleichsam die erste Audienz, die Gott dem Geschöpfe gewährt; eine Ehre und Gnade, deren es sich würdig machen muß.

Wir bleiben also dem „Intellektualismus" gegenüber dem „Voluntarismus" treu; wir erkennen die Gültigkeit der metaphysischen Gottesbeweise an, zeigen aber, wie ihre theoretische Beweiskraft praktisch und psychologisch durch das sittliche Verhalten des Willens unterstützt wird. Manche mögen vielleicht sagen, die oben geschilderte Willensbeteiligung enthalte eine elementare Form des moralischen Gottesbeweises, der sich so zu den metaphysischen im engeren Sinne unwillkürlich hinzugeselle. Das kommt schließlich auf einen Wortstreit hinaus. Nachdem der sittliche Wille übrigens die Entstehung der Gotteserkenntnis gefördert hat, schützt er um so mehr die entstandene, habituell herrschende Überzeugung gegen momentane skeptische Anwandlungen. Bei der geschilderten Schwierigkeit des metaphysischen Denkens, bei der Abhängigkeit der Geistesarbeit von sinnlichen und organischen Dispositionen ist es eben nicht möglich, in jedem Augenblicke die Kraft eines Beweisganges lebendig zu empfinden. In solchen Stunden geistiger Ermüdung oder Belastung soll die Erinnerung an frühere licht- und kraftvolle Einsichten das religiöse Bewußtsein trösten und aufrechthalten [17]).

Warum, so fragt man oft, wirken die Gottesbeweise nicht zwingend auf die Mehrzahl der heutigen Gebildeten, da das Wissen doch sonst überall einen zwingenden Charakter hat? Wir antworten:

1. Sind Philosophie, Ethik und Ästhetik, sind Soziologie und Politik nicht Wissenschaften? Nun leugnet aber niemand, daß auf diesen Gebieten in den wichtigsten Punkten keine im strengen Sinn zwingende Gewißheit — wie in der Logik, Mathematik und experimentellen Naturwissenschaft — erreichbar ist.

2. Die Gottesbeweise zeigen ihre intellektuelle Wahrheit dadurch, daß sie faktisch unzählige ehrliche und tiefe Denker überzeugt haben. Ihre Kritik beginnt im großen erst mit Kant; bei ihm aber, wie bei seinen Nachfolgern, fehlt sowohl die sorgsame Wiedergabe wie die konsequent durchgeführte Kritik der Argumente. Als Grundlage der Bestreitung zeigt sich vielmehr die phänomenalistische „Voraussetzung". Die „Mehrzahl der Gebildeten" aber glaubt an das Resultat Kants, ohne diese Voraussetzung zu teilen.

3. Auch die Philosophen bezeigen unwillkürlich ihre Achtung vor den Gottesbeweisen, indem sie ihnen einen „naiven" Erkenntniswert beilegen. Naiv bedeutet hier tatsächlich das Gesunde, Unverbildete des volkstümlichen Denkens. Schlichte, einfache Menschen, die das Ebenmaß ihrer geistigen Kräfte bewahrt haben, besitzen in den großen Lebensfragen oft einen klareren und tieferen Blick als einseitig forschende, dem Ganzen des Lebens entfremdete Gelehrte.

4. Bei Menschen, denen die geistige Reife und Kraft zur intellektuellen Erkenntnis Gottes fehlt, stützt sich die religiöse Überzeugung häufig auf den Glauben, also ein Fürwahrhalten, dessen Entstehung wesentlich vom Willen abhängt. Das Kind traut dem Worte seiner Eltern, wenn es das Dasein Gottes annimmt; mancher Erwachsene verläßt sich auf das Zeugnis der Christenheit oder direkt auf die Lehre der Kirche. Übrigens ist nicht jeder Glaube notwendig Autoritätsglaube. Eine natürliche Überzeugung vom Dasein Gottes kann auch dadurch entstehen, daß ein Mensch, um über die Ratlosigkeit und Verwirrung seines Denkens hinweg- und im sittlichen Wesen zur Ruhe zu kommen, mit frommer Willensenergie alle Zweifel niederschlägt und von da an das Dasein Gottes ehrlich für wahr hält. Diese Annahme einer Wahrheit auf Grund eines berechtigten Willensinteresses ist nach Thomas Glaube; sie ist erfahrungsgemäß bei inneren Wandlungen moderner Menschen nicht gerade selten. Bedenklich und falsch wird ein solcher faktischer Voluntarismus nur dadurch, daß er in einen prinzipiellen übergeht, daß er die intellektuelle Beweisbarkeit Gottes bestreitet.

Das Postulat des Daseins Gottes bei Kant.

Nach Kant wäre die Grundlage des Gottesglaubens der kategorische Imperativ, die sittliche Gesetzgebung der praktischen Vernunft. Inhalt derselben ist die Forderung, alles Handeln so einzurichten, daß es allgemeine Maxime, als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden kann. Wie die Vernunft oberste Gesetzgeberin ist, so ist auch diese ihre Grundverpflichtung eine ursprüngliche, von selbst einleuchtende, nicht sachlich begründbare; die Richtung des natürlichen Begehrens, die Ordnung der Güter und Zwecke darf das Gewissen nicht beeinflussen. Aus dem kategorischen Imperativ ergeben sich die drei wichtigen Postulate der praktischen Vernunft, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Der Mensch soll das Sittengesetz

als eine Ordnung inneren Lebens verwirklichen; daher muß er frei, Herr über sein Wollen und Handeln sein. Er soll seine sittliche Gesinnung zur Reife und Vollkommenheit ausgestalten; darum muß sein Dasein über die zwiespältige, getrübte Zeitlichkeit in die Ewigkeit hinausreichen. Das Gewissen selbst fordert, daß die Tugend ihrem inneren Werte nach belohnt, daß die Sittlichkeit zur Seligkeit entfaltet werde; daher muß es einen Gott geben, der die Macht besitzt, den Weltlauf der sittlichen Ordnung anzupassen. Dabei ist festzuhalten, daß das Sittengesetz seine verpflichtende Kraft nicht von Gott empfängt, sondern in sich selbst trägt, daß der gute Wille, als das „oberste" Gut über allen Gütern, keine höhere Beziehung in sich schließt. Aber der Mensch, der der Pflicht gehorcht, wird durch ein praktisches Bedürfnis genötigt, außer dem obersten Gute ein „höchstes" Gut, d. h. den Einklang von Sittlichkeit und Seligkeit zu erhoffen und zur Erreichung desselben das Dasein Gottes anzunehmen.

Diese Deduktion leidet, wie heute wohl allgemein zugegeben wird, an den schwersten Mängeln. 1. Der Ausgangspunkt, daß das sittliche Wollen nicht durch seine Materie, d. h. durch seine wertvollen Ziele und Aufgaben bestimmt werde, ist zwar erklärlich bei Kants Erkenntnistheorie — die sachlich bedeutungsvollen Werte sind ja bei ihm in Schein aufgelöst; er widerspricht aber sowohl der Natur des Willens wie dem Interesse einer ernsten, lebenskräftigen Ethik. Der Vorwand, die objektiven Güter reizten das niedere, pathologische Begehren, ohne sittliche Achtung einzuflößen, fällt zusammen, wenn wir an soziale und geistige Zwecke denken, und erst recht, wenn wir an das „höchste Gut" der christlichen Ethik denken, den unendlich liebenswürdigen und heiligen Gott. Das Kantsche Gesetz, das durch die reine Form der Allgemeinheit auf den Willen wirken soll, ist eine Schablone, die nirgends der sittlichen Wirklichkeit gerecht wird; unzählige Handlungen sind als Gegenstand einer allgemeinen Gesetzgebung denkbar und doch nicht verpflichtend, weil sie sachlich wertlos sind. Und dieser Imperativ Kants sollte eine erste, angeborene Wahrheit sein, die ohne Beweis jedem einleuchtet? Nach Ausweis der Erfahrung ist das sittliche Bewußtsein als absolut geltender

Pflichtgebot überhaupt keine selbstverständliche, angeborene Erkenntnis; es entwickelt sich erst nach und nach, nicht ohne Anlehnung an die reale Ordnung der Zwecke.

2. Nehmen wir aber einmal die Kantsche Grundlegung der Sittlichkeit an, so müssen wir weiter den Beweis anfechten, durch den Kant von dieser Grundlage aus die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes zu erhärten sucht. Ist es wirklich notwendig, die gute Tat in die endlose Entwicklung eines unsterblichen Lebens hineinzustellen, wenn sie doch ihren Wert vollkommen in sich selbst trägt? Genügt es dem Pflichtgesetze nicht, daß wir hienieden nach Kräften ihm Achtung erweisen und auf unseren sittlichen Fortschritt bedacht sind? Wie wenig aber die Lenkung des Weltlaufs zu unserer Seligkeit sich als einleuchtende Folge des Kantschen Grundsatzes ergibt, zeigt schon die künstliche Unterscheidung des „obersten" und des „höchsten" sittlichen Gutes. Da das sittliche Wollen nach Kant keinen sachlichen Bestimmungsgrund zuläßt, so steht das höchste Gut, die selige Vollendung, innerlich dem Sittlichen fremd gegenüber; jedenfalls besteht keine Pflicht, zu diesem Ziele hinzustreben. Und selbst wenn wir zugeben, daß es „Pflicht sei, das höchste Gut nach unserm größten Vermögen wirklich zu machen", was soll uns denn nötigen, über diesen Bezirk des freien, sittlichen Wollens hinauszuschweifen und eine absolut vollkommene Ausgleichung zwischen Verdienst und Schicksal zu postulieren, ja zu diesem Zwecke das Dasein eines persönlichen, allmächtigen Gottes anzunehmen? Die autonome Sittlichkeit kann diese Schlüsse nicht rechtfertigen. Und wenn sie es täte, wer gibt Kant bei seinen Grundsätzen die Garantie, daß dieser Denknötigung eine Wirklichkeit jenseits der Welt der Erscheinungen entspricht? So bleibt denn auch für Kant schließlich das Geständnis, daß die reale Bedeutung der Postulate nur praktisch, d. h. mit dem Willen ergriffen und festgehalten werde. Der Wille ist aber nicht die Kraft, das Seiende als solches, d. h. als vorhandene Tatsache festzustellen. Auch das stärkste Wollen, das tiefste und glühendste Bedürfnis verbürgt uns nicht die Realität seines Zieles und Gegenstandes[18]).

Das Postulat des Daseins Gottes ist bei Kant nicht einem moralischen Gottesbeweise gleichzuachten. Sein Glauben ist ein Fürwahrhalten, das nur s u b j e k t i v zureichend ist, das aber „für objektiv unzureichend gehalten wird". Für die Erkenntnis bleibt das Dasein Gottes eine Hypothese; es „ist nicht einmal Pflicht", an Gott zu glauben; das Glauben ist vielmehr ein „Bedürfnis" des moralisch gestimmten Willens, weil er empfindet, daß er ohne Gott in seiner Pflichttreue wanken würde. Die Sicherheit der Überzeugung gründet sich nicht etwa auf die Absolutheit des Gewissensausspruchs, sondern auf den Grad der Treue, mit der der Wille ihm gehorcht; „der R e c h t s c h a f f e n e" darf wohl sagen: „Ich w i l l, daß ein Gott . . . sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen". Daher ist es mit der Festigkeit des Glaubens nach Kant lange nicht so gut bestellt, wie man nach gewissen schönen Aussprüchen annehmen sollte; auch bei „Wohlgesinnten" gerät der Glaube bisweilen ins Schwanken. Der Fromme darf zwar alle Arbeit so verrichten, als ob sie im Dienste Gottes geschähe, aber er darf sich nicht anmaßen, „selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können"; eine Anrede an Gott als den persönlich gegenwärtigen, wie sie beim eigentlichen Beten geschieht, macht auf den Philosophen den Eindruck des Unaufrichtigen und Heuchlerischen[19]).

So rächt sich bei Kant die Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft; der Glaube kann die schöne Welt nicht wieder aufbauen, die der kritische Verstand mit Bewußtsein zerschlagen hat. Das natürliche und sittliche Streben des Willens ist nach dem früher Gesagten von hohem Werte, um die Denkarbeit zu inspirieren und vorwärts zu bringen, um ihr Ernst und Tiefe zu verleihen; versäumt es aber diese Aufgabe, überläßt es das Denken einem verkehrten Hange zur individualistischen Selbstauflösung, so ist es nicht imstande, aus eigener Kraft eine sichere religiöse Überzeugung zu schaffen. Es besteht ein natürlicher Zusammenhang zwischen dem Wahren und dem Guten, den Seinsurteilen und Werturteilen; im Guten liegt eine gesteigerte Wahrheit und Wirklichkeit, im Werturteil wird der Vorzug und die Würde eines Seienden anerkannt. Wenn nach Kant die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Denkgesetze auf die menschliche Subjektivität zurückgeht, warum soll nicht auch die Nötigung des Pflichtgesetzes eine bloße Folge unserer inneren Organisation sein? Wenn der realistische Wahrheitsdrang der Vernunft faktisch nichts anderes ist als ein ohnmächtiges Greifen nach dem unerkannten „Ding

an sich", wie kann uns dann das tiefe Bedürfnis des Willens nach Glück und Gerechtigkeit die objektive Existenz eines mächtigen und heiligen Gottes verbürgen?

Der Pragmatismus. Eine extreme Weiterbildung des voluntaristischen Religionsbegriffs zeigt sich heute im sog. Pragmatismus oder Humanismus, den in Amerika Ch. Pierce und W. James, in England F. C. Schiller, in Frankreich Bergson und (früher) Le Roy, in Deutschland F. Spitta und in etwa Fr. Nietzsche vertreten. Kant hatte den praktischen Charakter des Gottesglaubens vor allem in dem Sinne verstanden, daß er ihn auf ein Bedürfnis des sittlichen Willens zurückführt. Für die Vernunft soll die Gotteslehre eine Regel sein, die „jederzeit nützen und niemals schaden kann", nach der die Vernunft „zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei". Wieder und wieder betont er den ausschließlich praktischen Gebrauch der Gotteserkenntnis. In demselben Maße, wie man nun den Kantschen Sittlichkeitsbegriff preisgab, statt seiner einheitlich-absoluten Pflichtnorm die verschiedensten weltlichen Maßstäbe des Guten und Bösen aufstellte, nahm auch das praktische Bedürfnis, das dem Glauben zugrunde liegt, mannigfaltigere, buntere, weltlichere Formen an. In demselben Maße, wie man die seelische Organisation des Menschen nicht als eine unveränderliche Größe, sondern als ein Produkt der Entwicklung auffaßte, mußte auch der allgemeingültige, notwendige Charakter der Vernunftkategorien ins Fließen geraten, ein relativer, anpassungsfähiger Wahrheitsbegriff an die Stelle treten. So bedeutet denn das Praktische für den Pragmatiker das Zweckmäßige und Erstrebenswerte im weitesten Sinne; so dient ihm das „Bedürfnis" nicht nur dazu, gewisse Lücken der Wahrheitserkenntnis zu ergänzen, sondern die Wahrheit selbst ist für ihn im Grunde nichts anderes als die Nützlichkeit, die Fähigkeit, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Die pragmatische Methode kennt kein an sich Wahres; sie sucht herauszufinden, welchen Unterschied es in bestimmten Momenten des Lebens ausmacht, ob diese oder jene Weltformel die wahre ist; „wir müssen aus jedem solchen Wort seinen praktischen Kassenwert herausbringen, müssen es innerhalb der Erfahrung arbeiten lassen". Dem Pragmatiker sind Begriffe und

Ideen konventionelle Abkürzungen, um die Erfahrung zum Ausdruck zu bringen, Werkzeuge, die Erfahrung zu meistern. Er kennt keine sicheren Prinzipien, keine ewigen Wahrheiten; er setzt sogar für die mathematischen und logischen Axiome statt der göttlichen Notwendigkeit die menschliche Willkür ein. Dabei hütet er sich wohl, eine alte Wahrheit voreilig preiszugeben, ehe die neue sich als lebenskräftig bewiesen hat; er nimmt auch für die Ideenwelt einen Kampf ums Dasein an, eine Metamorphose der Denkformen, ein Überleben des Stärkeren. Die Bedürfnisse, deren Befriedigung das Kennzeichen der Wahrheit ist, sind auch keineswegs ausschließlich sinnliche und irdische, sondern ebensogut transzendente; wahr aber sind diese religiösen Gedanken nur insofern, als sie das menschliche Leben fördern und steigern. „Die Götter, die wir bekennen, sind die Götter, die wir nötig haben, die wir gebrauchen können.“ „Man erkennt Gott nicht, man begreift ihn nicht, man braucht ihn — als Versorger oder als moralischen Halt, als Freund oder als Gegenstand der Liebe[20].“

Dieser Standpunkt bedarf für vernünftige Menschen keiner förmlichen Widerlegung. Es ist „wahr“, daß Hus verbrannt worden ist, und daß der Himalaya existiert, obschon diese Tatsachen für mein Lebensglück gar keine Bedeutung haben. Auch wir sind der Ansicht, daß ein Zwiespalt, ein dauernder Riß zwischen Wahrheit und Nützlichkeit unmöglich ist, daß wir nur im Bunde mit der Wahrheit, nicht im Banne von Phantomen „leben können“; aber daraus folgt nicht, daß die Wahrheit nur in der praktischen Beziehung zu unserm Leben besteht, sondern umgekehrt, daß sie einen unabhängigen, unverwüstlichen Tatbestand enthält, dem das Leben sich anzugleichen hat. Der Kampf zwischen entgegenstehenden Ansichten, zwischen alten und neuen Anschauungen vollzieht sich bei gewissenhafter, ehrlicher Taktik nicht so, daß die psychologische Gewalt oder die praktische Brauchbarkeit entscheidet, sie vollzieht sich nach dem Gewicht der objektiven Wahrheitsgründe. Und welche praktische Nützlichkeit, welche Art von Lebenssteigerung soll den Sieg der neuen Lehre herbeiführen? Wenn die Auslese des Tauglichsten nicht in wilden Interessenkampf und Immoralismus ausarten soll, so müssen doch ideale Normen für den echten

Wert des Lebens feststehen. Feststehen aber können sie nur dadurch, daß sie nicht selbst im Strome der Entwicklung stehen, nicht vom leidenschaftlichen Bedürfen und Begehren des Menschen abhängen, sondern eine in sich ruhende Wahrheit haben. Die Kämpfe, die das Leben der Menschheit wirklich gesteigert und bereichert haben, sind um Ideen und Ziele geführt worden, die man als ewige und göttliche Wahrheiten verehrte, um Ideen und Ziele, für die man alles praktisch Brauchbare, das menschliche Leben selbst zu opfern bereit war.

Fünftes Kapitel.

Die moderne Gefühlsreligion.

Leibniz hat einmal bemerkt, die irrigen Philosopheme hätten meist recht in dem, was sie behaupten, aber unrecht in dem, was sie bestreiten. Das gilt auch von der modernen religiösen Erkenntnistheorie. Im dritten Kapitel konnten wir unterschreiben, was der Idealismus von der Innerlichkeit, der geheimnisvoll-schöpferischen Kraft des Denkens sagt, mußten aber bedauern und ablehnen, was er gegen den objektiven Wahrheitswert der inneren Gedankenwelt einwendet. Im vorigen Kapitel haben wir mit dem Voluntarismus den Einfluß des Willens auf die religiöse Erkenntnis, den lebendigen Zusammenhang zwischen Denken und Streben anerkannt; die einseitige Herleitung der Religion aus dem Willen aber haben wir bekämpft, eben weil sie jenen lebendigen Zusammenhang zerreißt, weil sie das Gute aus seiner Bewurzelung im Wahren heraushebt und entkräftet. So treten wir auch, wenn von der Beziehung des Gefühls zur Religion die Rede ist, aus unserem christlichen Bewußtsein von vornherein für die Berechtigung und Pflege des religiösen Fühlens und Erlebens ein; nichtsdestoweniger dürfen wir auch hier nicht trennen, was Gott verbunden hat, können wir unmöglich in die modernistische Isolierung des Gefühls, mag sie eine noch so „glänzende" sein, einstimmen. Begriff des Gefühls.

Es bedarf zunächst einer Verständigung über den Begriff des Gefühls. Die Psychologie hat bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nur zwei Grundvermögen der Seele gekannt, das Erkennen und das Wollen (Streben), die vis cognitiva und affectiva. Wir nehmen die Dinge ideal in unser Ich auf oder wir machen praktisch unser Ich den Dingen gegenüber geltend. Beim Erkennen ist die Wahrheit, beim Wollen die Gutheit Formalobjekt. Dabei ist zu bemerken, daß zur zweiten Grundkraft der Seele nicht nur das Streben und Widerstreben

im engeren Sinne gehört, sondern auch die Affekte des Wohlgefallens und Mißfallens, aus denen das Streben hervorgeht, der Freude und Trauer, in denen es abschließt. Außer dieser koordinierten, horizontalen Gliederung betont die alte Schule nachdrücklich eine vertikale Unter- und Überordnung für beide Sphären des Seelenlebens, die des Sinnlichen und Geistigen. — Die neuere Psychologie mit wenigen, aber hervorragenden Ausnahmen nimmt ein eigenes Gefühlsvermögen als dritte Grundkraft der Seele an, ist aber zu einer klaren und einhelligen Begriffsbestimmung desselben noch nicht gekommen. Für unseren Zweck ist die Tatsache bemerkenswert, daß auch in der neueren Beschreibung der Gefühle deutlich zwei Klassen von Erscheinungen hervortreten; auf der einen Seite Gefühle, die sich als Empfinden und Innewerden von Tatbeständen, meist seelischer Art, darstellen, also offenbar der Erkenntnissphäre zuneigen; auf der anderen Gefühle praktischer, affektiver Art, Wertgefühle, die ebenso deutlich ihre Verwandtschaft mit dem Streben und Wollen offenbaren. Wir können daher im folgenden die alte Unterscheidung zugrunde legen.

Fragen wir aber, welche Erscheinungen in beiden Sphären gewohnheitsmäßig als Fühlen gekennzeichnet werden, so denken alle Sprachen zunächst an den Tastsinn, jene unmittelbarste, durch Berührung des Gegenwärtigen zustandekommende Art der sinnlichen Erkenntnis, nicht minder aber an die Lust- und Unlustgefühle, die diese Sinneswahrnehmung begleiten und die elementarste Form des Strebens und Widerstrebens enthalten. Charakteristisch für beide Erscheinungen ist ihre Unmittelbarkeit, Urwüchsigkeit, Unergründlichkeit. Dementsprechend gebrauchen wir auch im höheren Seelenleben das Wort Gefühl mit Vorliebe für solche Funktionen, die in ähnlicher Weise spontan und unmittelbar auftreten, die keine innere Begründung und Ableitung zulassen. Im Gebiete des Wahrnehmens und Erkennens gehören hierzu die instinktmäßigen, sinnlichen Urteile über Einzelverhältnisse, wie sie z. B. im ästhetischen Geschmack, im gesellschaftlichen Takte hervortreten; in etwa auch Erkenntnisse der geistigen Vernunft, die nicht auf Beweis und Reflexion beruhen, sondern — scheinbar oder wirklich — intuitiv, grundlos, unbewußt dastehen und sich behaupten. Viel häufiger gebrauchen wir aber den Ausdruck Gefühle für Regungen (passiones) des sinnlichen Begehrungsvermögens (Liebe, Entzücken, Hoffnung, Ekel, Furcht, Trauer usw.); dabei ist zu bemerken, daß solche sinnliche Stimmungen und Affekte auch durch geistige Güter und Übel, wenn sie anschaulich, phantasiemäßig vorgestellt werden, entstehen. Das geistige Wollen als solches, das freie, selbstmächtige Streben und Billigen nennen wir so wenig Fühlen, wie die begründende, bewußte Vernunfterkenntnis. Soweit aber auch im Willen spontane, unmittelbare Affekte möglich und wirklich sind, sprechen wir auch bei ihm von Gefühlen; die deutsche Sprache redet ja charakteristisch von Gefühlen des Unwillens, Wider-

willens, Mutwillens. — Das Geistige und das Sinnliche stehen im Menschen in innigstem Zusammenhang; das Ineinander der praktischen Gefühle, die im Willen und sinnlichen Strebevermögen sich begegnen und lebendig hin- und herfluten, hat die deutsche Sprache durch das treffende, unnachahmliche Wort „Gemüt" wiedergegeben.

Wo heute von Gefühlen im Gegensatz zur Vernunft und Freiheit gesprochen wird, da hat man bei dem Worte meist seelische Erscheinungen im Auge, die tatsächlich sinnlicher Wurzel entspringen.

§ 1. Das religiöse Gefühl als Affekt und Wertgefühl.

Nachdem die Aufklärung des 18. Jahrhunderts den Glauben an das Dogma erschüttert hatte, ihrerseits aber mit dem Versuch, eine rationalistische Religion zu verbreiten, gescheitert war, führte die ganze Stimmung der Zeit, ihre Vorliebe für das Lebendig-Persönliche, Gefühlsmäßige, Geheimnisvolle dazu, den Ursprung und das Wesen der Religion enger mit dem Affektleben zu verbinden, in Regungen des Herzens zu verlegen. So glaubte Jakobi, sich mit dem Herzen als Christen, mit dem Kopfe als Heiden bezeichnen zu dürfen; so faßt Schleiermacher an manchen Stellen die Religion als das Gefühl der Abhängigkeit vom unendlichen Wesen, ohne jedoch mit diesem Affekte die ganze Skala religiöser Wertgefühle erschöpfen zu wollen. Im ganzen war aber diesen Philosophen das religiöse Gefühl mehr ein unmittelbares Erfassen der Gottheit, also kein praktisches Wertgefühl, sondern eine Art mystischer Erkenntnis. Eine ähnliche Zwiespältigkeit zeigt sich bei Ritschl und manchen seiner Schüler; einerseits sagt Ritschl, die Werturteile, die den Kern der religiösen Erkenntnis bilden, hätten ihr Motiv einzig und allein im Gefühl des Wertes, den das Objekt im Gläubigen erregt; anderseits nennt er als Ursprung des Glaubens auch das innere Erleben Gottes, womit er uns wieder zur zweiten Auffassung des Gefühls überleitet. Deutlicher erkennen J. Stuart Mill, M. Müller, Höffding in der Religion ein Wertgefühl absoluter Art; es entspringt aus dem Sehnen des Herzens nach Seligkeit und Vollkommenheit und vermittelt die beglückende Sicherheit dieser höchsten Ideale. An die Stelle des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls setzt man mehr und mehr das Gefühl der Kraft, des Vertrauens, der sittlichen Freiheit. Auch für A. Sabatier ist der Glaube

Vertreter der Theorie.

ein Akt der Befreiung aus innerer Zwiespältigkeit und Bedrängnis, ein kühner *salto vitale,* nicht nur Abhängigkeit; inhaltlich ist er praktisches Gefühl, nicht Erkenntnis, eine Tat des Vertrauens, nicht des Beweises. Bei dieser Färbung des Begriffs ist es nicht schwer, die Gefühlsreligion an die Lehre Luthers vom Fiduzialglauben anzunähern. In echt moderner Zusammenfassung verschiedener Nuancen des Gefühls sagt W. James: Die Religion „gleicht der Liebe, dem Zorn, der Hoffnung, dem Ehrgeiz und anderen impulsiven Erregungen darin, daß sie dem Leben einen neuen Reiz gibt, der sich mit Gründen der Vernunft und Logik nicht erklären läßt . . . Das religiöse Gefühl ist also eine positive Erweiterung des Lebenskreises der Menschen. Es verschafft ihm eine neue Machtsphäre . . . Wenn die Religion irgendwie besondere Bedeutung für uns hat, so ist es m. E. diese Erweiterung unserer Gefühlswelt, diese enthusiastische Hochzeitsstimmung in solchen Fällen, da die Moralität allein höchstens ihr Haupt neigt und sich fügt“[21]).

Beurteilung der Theorie

Wir sehen, daß sich auch bei diesen Bekennern einer Religion des Herzens, der „impulsiven Erregung“, zwei Gedankenlinien kreuzen. Den einen ist das religiöse Gefühl Ausdruck eines seelischen Bedürfnisses, Anerkennung der geschöpflichen Not, Leere, Abhängigkeit, Sehnsucht nach höherem Licht und Beistande. Seiner ganzen Tendenz nach erinnert es an die Postulate der praktischen Vernunft bei Kant, an die Maßstäbe, die der Pragmatismus der religiösen Wahrheit anlegt. Aber das Gedankenmäßige, Abstrakte des Kantianismus, das Utilitaristische, fast Geschäftsmäßige des Pragmatismus ist hier vermieden; ein einfacher seelischer Akt von unbeschreiblicher, geheimnisvoller Art, ein Gefühl, ein Seufzer, eine Hingabe des Herzens ersetzt alle Erwägungen der Vernunft und Rücksichten des Willens. — Eben wegen dieses dunkeln, rein subjektiven Charakters sind aber die erwähnten Gefühle noch weniger als die Kantschen Postulate imstande, den höchsten und lichtesten Gedankeninhalt, das Dasein Gottes, zu vermitteln. Niemand wird leugnen, daß die Empfindung menschlicher Armseligkeit, daß schmerzliche Verlassenheit und heißes Glücksverlangen häufig die Vorbereitung für den Glauben

bilden, den Durchbruch zur religiösen Gewißheit begleiten. Aber die Gewißheit und Beruhigung selbst können sie nicht geben. Das Ringen des Suchenden und Zweifelnden ist vielmehr ein deutlicher Beweis, daß die wirkliche Religion noch nicht da ist, sondern erst kommen muß; und sie kommt tatsächlich, wenn die Wahrheit, die Sicherheit des Göttlichen gefunden wird. Das stärkste seelische Bedürfnis bringt keinen Tröster und Helfer, der brennendste Hunger schafft keine Nahrung. Wie mag man also auf dem Gebiete der Religion sich einbilden, daß das Herz nach seinen tiefsten Anlagen und Strebungen sich „seinen Gott schaffen könne"? Wo die Gefühlsbindung und -hingabe wirklich einen religiösen Charakter trägt — wie bei dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott und des Gottverlangens, da muß der reale Begriff der Gottheit schon vorhanden, die Religion also bereits erkenntnismäßig grundgelegt sein.

Eine andere Bedeutung haben die Gefühle der Freiheit und Freude, der Macht und Sicherheit, der „Hochzeitsstimmung". Sie enthalten kein Drängen, sondern ein Ruhen der Seele, kein unbefriedigtes, sondern ein gestilltes Wollen. — Solche Stimmungen sind eine häufige und kostbare Begleiterscheinung der Religion, sie machen aber nicht ihr Wesen aus. Sie umspielen unser Denken und Wollen „wie heilige Musik"; aber solange der Text des Liedes, das Denken und Wollen, nichts von Gott meldet, ist die Musik nicht wahrhaft „heilig"; die Hochzeitsstimmung könnte dann geradeso gut eine weltliche wie eine religiöse sein. Die erwähnten Gefühle freudiger Kraft und Ruhe setzen den Besitz des echten Glaubens, die innere Fülle göttlicher Kräfte voraus; sie sind eher Kennzeichen und Früchte des Lebens in Gott, als seine Begründung und sein Wesen.

Wenn sich die Tiefe und Energie solcher Gefühle „nicht mit Gründen der Vernunft und Logik erschöpfen läßt", wenn ihre Glut und Innigkeit oft jede Beschreibung hinter sich läßt, so ist damit nicht gesagt, daß sie völlig in der Luft schweben können, daß der Gedanke, der ihnen zugrunde liegt, ebensogut falsch als wahr sein dürfte. Das Beglückende und Beruhigende der Religion fußt auf der Überzeugung, daß wir es bei ihrem

Inhalt nicht mit Traumgebilden, sondern mit Wirklichkeiten zu tun haben, die sogar den Erfahrungskreis an Halt und Gehalt übertreffen. Nur der ernsthafte und entschiedene Glaube, nicht der zaghafte und gebrochene gießt den Balsam des Trostes wie die Schauer heiliger Ehrfurcht ins Herz. Woher aber soll der Glaube diese Sicherheit nehmen, wenn die Gefühle, die seine Wirkung sind, auch seine Wurzel bilden sollen!

Jeder, der auf religiöses Glauben und Fühlen Anspruch macht, besitzt im gegenständlichen Inhalte seines Glaubens tatsächlich, wie auch Messer gesteht, „eine ganze Dogmatik im Keime“[22]). Wie mag es nun kommen, daß dennoch so viele Menschen unserer Zeit die Religion völlig ins Gefühl verlegen? 1. Die eigentlichen „Gefühlsmenschen“ übersehen das Erkenntnismäßige ihres Glaubens deshalb, weil es eben nur eine „keimhafte Dogmatik“ ist, weil das Gefühl in ihrem Seelenleben überhaupt das Gedankliche überwuchert. Auch manchen Christen erscheint die Gottesidee so natürlich, der Gehalt anderer religiöser und sittlicher Grundsätze so selbstverständlich, daß sie die geistige Arbeit, Begründung und Einsicht, die mit ihrer Aneignung verbunden ist, selten wahrnehmen und sich ausschließlich der sittlichen und gemütlich erbauenden Seite der Religion zuwenden. 2. Die religiösen Wahrheiten tragen objektiv eine viel größere Kraft in sich, das Gemüt zu erschüttern, zu erheben, zu beglücken, als irdische Gedanken, weil sie das Höchste und Gewaltigste enthalten, was es für den Menschen, auch für sein Lieben und Hoffen, gibt. Daher bleibt ein Nachhall solcher Gefühle auch in demjenigen zurück, der die Erkenntnis Gottes verloren hat; ja nicht bloß ein Nachhall, sondern auch fortlebende Ahnungen und Anklänge an sein früheres religiöses Empfinden, Äußerungen der nicht völlig verstummten *anima christiana.* 3. Da die Gefühle der Ehrfurcht, Liebe, Erhebung usw. kostbare Früchte der Gotteserkenntnis und wertvolle Hilfskräfte des sittlichen Gottesdienstes sind, so bemühen sich Katechese, Predigt, Aszese usw. mit Recht eifrig um Weckung und Erwärmung des religiösen Gefühls; sie eilen oft rasch von den bekannten Tatsachen der Heilsgeschichte und Heilslehre weiter zur erschütternden, rührenden, tröstenden Paränese. 4. Manche reden der Gefühlsreligion deshalb das Wort, weil sie hoffen, dadurch allen Konflikten zwischen Glauben und Wissen zu entgehen. Allein das religiöse Gefühl ohne irgend einen Begriff von Gott ist, wie bemerkt, ein Widerspruch; sobald aber die Vernunft Begriffe über das höchste Wesen und sein Verhältnis zur Welt bildet, können auch Konflikte zwischen der Religion und der wissenschaftlichen Weltanschauung auftreten. Oder soll auch der materialistische Standpunkt in der Welterklärung mit dieser Gefühlsreligion vereinbar sein? Wer nicht reinweltliche Gefühle willkürlich als religiöse ausgeben will, muß notwendig der Religion einen charakteristischen Gedankeninhalt geben.

§ 2. Das religiöse Gefühl als unmittelbares Innewerden und Erleben der Gottheit.

Wie die altindische und neuplatonische Mystik durch eine unmittelbare Berührung, ein begeistertes Schauen der Gottheit zur religiösen Gewißheit zu gelangen hoffte, so hat auch in neuerer Zeit die Erschütterung der Metaphysik und des Autoritätsglaubens eine Religionsauffassung erzeugt, die dem bloßen Gefühl die Aufgabe zuweist, das Dasein Gottes und der übersinnlichen Welt unmittelbar festzustellen. Je verschwommener und unlogischer die Gefühlssphäre im Vergleich zum Denken und Wissen erscheint, um so willkommener ist sie manchen, um dem Geheimnis der Religion in ihrem Halbdunkel eine Zuflucht zu gewähren. Geschichtlicher Rückblick.

Schon vorhin war von Jakobi und Schleiermacher die Rede. Die Herzensreligion des ersteren ist nicht nur Wertempfindung; sie soll auch eine Art Überzeugung sein, in der sich Gott dem Herzen innerlich kundtut. Schleiermacher erklärt das religiöse Gefühl als ein Erfassen der Urkausalität alles Endlichen, als ein Erfassen des Unendlichen im Endlichen. Dasselbe ist weder Erkennen noch Wollen, noch auch eine dritte, koordinierte Kraft; es liegt tiefer als alle Seelenvermögen. Daher liegt sein Inhalt nicht in vernunftmäßigen Begriffen und religiösen Dogmen; solche entstehen erst nachträglich durch Reflexion auf die religiöse Erfahrung. — Die protestantische Lehre von der Privatinspiration des gläubigen Christen wurde nun zur Theorie vom religiösen Erlebnis als der Urtatsache des persönlichen Christentums weitergebildet. So schildert W. Herrmann aus der Schule Ritschls die Offenbarung als ein Innewerden Gottes, das der einzelne in dem Momente erlebt, wo er eine „Macht des Guten über allen Dingen" gewahr wird. Dieses befreiende und umwandelnde Erlebnis ist nach ihm an die im Evangelium uns entgegentretende Persönlichkeit Christi geknüpft. Auch nach Tröltzsch erhalten wir Gewißheit über „das Ganze der Welt oder Gott" nur durch das religiöse Gefühl; deutlich enthüllt sich im Gefühle die Gegenwart dieses Ganzen in uns selbst. Die religiöse Sprache nennt dieses Kundwerden Gottes, das beim gewöhnlichen Frommen und bei den Gottgesandten der Hl. Schrift nur graduell verschieden ist, göttliche Offenbarung.

Seitdem die neuere Psychologie mit Fechner und v. Hartmann dem Unbewußten im Seelenleben und den verborgenen Zusammenhängen zwischen Leib und Seele erhöhte Aufmerksamkeit schenkte, wurde auch das religiöse Gefühl sowohl in seinem Entstehen wie in seiner Verwandtschaft mit anderen geheimnisvollen Seelenerscheinungen näher untersucht. Der religiöse Standpunkt der Forscher und

die Schwierigkeit, die Frömmigkeit des gesunden Christentums experimentell oder statistisch zu erfassen, führte dabei zu dem schweren Übelstande, daß man das Anschauungsmaterial fast ausschließlich aus dem Bereiche gewisser schwärmerischer Sekten oder aus Bekenntnissen religiöser Originale nahm. Bezeichnenderweise gibt W. James seinem Werke über die religiöse Erfahrung den Untertitel: Studien zur Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie sehr der Modernismus bei seiner Abneigung gegen den Intellektualismus der Scholastik dieser neuesten Strömung gefolgt ist und das Christentum zur Religion des subjektiven Gefühls gemacht hat. Dabei legt auch er großes Gewicht auf das Unterbewußtsein, in dem die religiösen Gefühle und Erlebnisse ihre Wurzel haben, als seinen Inhalt nennt er im Gegensatz zur abstrakten Erkenntnis Gottes häufig eine Art „Intuition des Herzens", die die Realität Gottes ohne Vermittlung erfaßt[23]).

Sofern diese Theorien eine geheimnisvolle und unmittelbare Berührung der Seele mit Gott als einzige Quelle der Religion hinstellen, kann man sie als Mystizismus bezeichnen. Der besonders gegen die Modernisten gebrauchte Ausdruck „Immanentismus" bedeutet zunächst, daß nach jener Auffassung alle wahre Religion dem menschlichen Innenleben entspringt, nicht auf äußerer Offenbarung und lehramtlicher Verkündigung beruht. Daraus entwickelt sich weiter die Vorstellung, auf religiösem Gebiete seien die Objekte des Denkens und Glaubens von sekundärer, bloß sinnbildlicher Bedeutung, die Wahrheit liege primär und wesentlich in der seelischen Wirklichkeit als solcher, im subjektiven Tun und Erleben. Die naheliegende letzte Konsequenz ist dann der pantheistische Gedanke, daß die Gottheit überhaupt nicht wesentlich vom Menschen verschieden ist. Der Seelengrund kann sich darum unmittelbar einsfühlen mit Gott, das Unendliche im Endlichen erleben, weil er die Immanenz Gottes im Menschen ist. Dann haben wir in der Tat eine reale Berührung mit Gott jenseits des Denkens und Wollens, dann wird unsere persönliche Glaubenstat ein Ausdruck des Göttlichen, frei von Bild und Abstraktion, wenn „Gott die Vollkommenheit unsers Lebens" ist, wenn sein Wesen sich im menschlichen Seelenleben entfaltet und auswirkt. An diese von Schleiermacher angedeutete, auch bei James, Bergson, Tröltzsch, Sell, Herrmann hervortretende pantheisierende Form des religiösen Erlebnisses schließt sich auch Eucken an.

Kritik der Einzelphänomene

Versuchen wir zunächst eine kritische Sichtung der Einzelphänomene, welche uns die religionspsychologische und modernistische Forschung vorhält. 1. Man zitiert nicht selten als typische Formen religiöser Erweckung krankhafte oder doch sinnliche, psychologisch bedingte Erlebnisse, die von echter Religion weit entfernt sind. Sie entstehen aus

dem Unterbewußtsein, drängen sich als „instinktive“ Wahrnehmungen, als „Suggestionen“ auf; ihre Wirkungen sind Lichterscheinungen, nervös-ekstatische Begeisterung, eine freudige Trunkenheit ähnlich dem Opiumrausch, eine fühlbare Hebung des leiblichen Befindens bis zur Heilung körperlicher Krankheiten (christian science, Gemütskur). Der so empfundene Gott ist durchweg das All, das Zentrum der Natur, die Tiefe alles Lebens usw. 2. Andere Fälle der Bekehrung oder religiösen Erleuchtung gehören mehr der christlichen Erfahrung an, werden aber doch zugunsten einer rein individualistischen Religion gedeutet. Es kommt vor, daß Menschen, die bisher dem christlichen Gottesbegriffe und anderen religiösen Wahrheiten fremd oder völlig teilnahmslos gegenüberstanden, durch ein plötzliches, dem Ursprung nach unterbewußtes Erlebnis die stärkste subjektive Gewißheit darüber erhalten. Solche Tatsachen sind aber meist ohne Annahme einer individuellen „Offenbarung“ erklärbar. Auch die alte Philosophie sieht das lebendige Verständnis objektiver Wahrheiten als etwas durchaus Individuelles an; sie weist auch mit Nachdruck auf unbewußte geistige Kräfte, auf die „Habitus“ des Denkens und Wollens hin, in denen sich latente geistig-sittliche Energie aufspeichert, der Ertrag früheren Nachdenkens und Erlebens ansammelt. Aus diesen unbewußten Quellgründen tritt dann im gegebenen Moment die rechte Einsicht oft plötzlich und unter starker Gemütswallung hervor, ohne daß sie darum aufhört, ein Resultat des eigenen Geisteslebens zu sein. So ist es mit den Inspirationen des Künstlers, mit dem Glück des Erfinders; so ist es bisweilen auch mit der religiösen Erleuchtung eines Menschen, der am Christentum bisher scheinbar achtlos vorübergegangen ist und nun mit einem Male lebendig erkennt und anerkennt, was er früher nicht begriffen hat. 3. Wie steht es mit der intuitiven Erkenntnis Gottes, die manche Modernisten als Inhalt des religiösen Erlebnisses bezeichnen, die sie in ihrer Frische und Lebendigkeit so gern der Trockenheit des begrifflichen Denkens gegenüberstellen? Nach der christlichen Theologie ist das wirklich intuitive Schauen Gottes durchaus dem Jenseits vorbehal-

ten; eine Erscheinung Gottes in sinnfälliger Hülle oder Gestalt ist wohl als seltenes Wunder in der Offenbarungsgeschichte aufgetreten. Als regelmäßigen Ursprung der Religion müssen wir beides vom christlichen Standpunkt abweisen. Der Inhalt dessen, was jene Begnadigten geschaut haben wollen, ist auch meist so dürftig und verschwommen, daß wir nicht an eine Offenbarung Gottes, sondern an eine lebhafte Projektion innerer Vorstellungen oder Gefühle nach außen denken müssen. Immerhin sind Visionen und ähnliche mystische Vorgänge als Begleiterscheinung außerordentlicher göttlicher Gnadenerweise nicht zu leugnen. 4. Die christliche Lehre erblickt in der Tätigkeit der Gnade ein göttliches Element, das zunächst unbewußt die Seele ergreift, dann aber wohl auch in unerklärlichen, religiös erhebenden Gefühlen ins Bewußtsein tritt. Der heilige Thomas spricht wiederholt von einem „instinctus gratiae", der noch wirksamer als Vernunftargumente zur religiösen Erleuchtung führt[24]). Aber abgesehen davon, daß die aktuellen und habituellen Gnaden übernatürliche Gaben Gottes sind, nicht das natürliche Medium des Verkehrs zwischen Gott und Geist, so liegt ihr Unterschied von dem modernistischen Erlebnis darin, daß sie nicht eine individuelle, autonome Religion wachrufen und begründen, sondern Geist und Herz öffnen für die allgemeine, objektive Religion des Christentums. Wenn heilige und besonders begnadete Personen privater Erleuchtungen gewürdigt wurden, so standen diese Privatoffenbarungen sowohl dem Gehalte wie der Sicherheit nach durchaus unter der öffentlichen Heilslehre. Das schöpferische, religionsbegründende Moment, das der Modernismus seinen Erlebnissen beilegen möchte, erkennt der Christ nur denjenigen Erleuchtungen zu, die Gott den Organen der Offenbarung, z. B. den Propheten und Aposteln zuteil werden ließ. Die wesentliche Grenze zwischen beiden Erfahrungen, der gewaltige Abstand der historischen Offenbarung von den Erleuchtungen modernistischer und pietistischer Heiligen ist absolut nicht zu verkennen. Wie tief und reich ist der Gedankeninhalt der Heiligen Schrift, um nur eines anzuführen, wie mächtig und umwälzend ist ihre Wirkung auf die Geschichte?

§ 3. Zur allgemeinen Würdigung und Widerlegung der Gefühlstheorie.

Unklarheit und Widerspruch in der Gefühlsreligion.

Wir haben nicht geleugnet, daß die Gefühlsreligion sich auf gewisse Elemente und Erscheinungen des christlichen Lebens berufen kann. Ein Gefühl, eine schmerzliche Empfindung unserer Beschränktheit, geht schon dem ersten Suchen des Denkens nach Gott voran. Die Gotteserkenntnis selbst vollzieht sich oft so leicht und natürlich, daß sie einem Fühlen, einem unmittelbaren Erfassen nahekommt. Wie die Seele Ebenbild Gottes ist, so wirkt auch Gott in den Tiefen der Seele anregend und erleuchtend, er schenkt ihr übernatürliche Gnaden, deren Wirkung aufs Gemüt sich in rührenden und erhebenden Affekten offenbaren kann. Hat nicht sogar das geheimnisvolle Dunkel, in welches sich der Gottesgedanke auch für den Philosophen einhüllt, eine gewisse Verwandtschaft mit dem Rätselvollen, Unaussprechlichen des Gefühlslebens? — Dennoch ist die einseitige Berufung aufs Gefühl, die Verkennung der intellektuellen Grundlage der Religion durchaus abzulehnen. Alle Richtungen, die dem Gefühl die Allein- oder Vorherrschaft im religiösen Leben zuweisen, wie es die falsche Mystik im Mittelalter, die pietistische Schwärmerei im Protestantismus, der skeptisch-mystische Zug im Modernismus tut, kommen nicht nur mit der objektiven Macht des Christentums, sondern auch mit dem Wesen der Religion, und nicht zuletzt mit sich selbst in Konflikt. Unklarheit und Verworrenheit ist ein erster, unvermeidlicher Charakterzug der einseitigen Gefühlsreligion.

Einige Beispiele mögen diese Charakteristik beleuchten. Nach Schleiermacher soll die Religion nicht auf philosophische Erkenntnisse, sondern auf das unmittelbare „Gefühl des Unendlichen im Endlichen" gegründet sein. Aber sind Endlich und Unendlich nicht philosophische Begriffe, die nicht gefühlt, sondern nur durch abstraktes Denken gewonnen werden können? Das religiöse Gefühl soll ferner die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von einer absoluten Kausalität ausdrücken: aber wird damit nicht das Gesetz der Kausalität, also ein Kerngesetz der Metaphysik, vorausgesetzt? — Harnack schreibt einmal: „Trotz aller Zweifel bleibt die Religion unverrückt in den Herzen der Christen, die ein inneres Gefühl von dem Wahrhaften derselben haben." Eine Religion, die ernsthaft bezweifelt wird, steht nicht unverrückt. Soll das innere Gefühl ihr

wirklich Festigkeit geben, so muß es auch die Zweifel überwinden; soll das Herz wirklich in Gott Ruhe finden, so darf der Geist nicht sich sträuben und widersprechen. — Die italienischen Modernisten wollen den „veralteten" Gottesbeweisen einen noch älteren und doch ewig jungen Beweis entgegenstellen, den „Beweis aus dem tätigen Bewußtsein, das in die Zufälligkeiten seines von Einbildung regierten Lebens das sehnsüchtige Bedürfnis nach dem Himmlischen hineinträgt und das Leben nur unter der Bedingung edler zu gestalten vermag, daß es dieses Bedürfnis wahrnimmt und es durch jene religiöse Erfahrung befriedigt, wie sie die jeweilige Umgebung und historisch bedingte Ausgestaltung ihm jeweils auf natürliche Weise darbietet". Also die religiöse Erfahrung ist nur die Befriedigung eines Bedürfnisses, das wir selbst ins Leben „hineintragen", sie ist außerdem wesentlich von Zeit und Umwelt abhängig; und eine solche Erfahrung soll uns stärkere Gewißheit geben als die alten Gottesbeweise![25])

Das behauptete Gefühlserlebnis besitzt auch nicht die Ursprünglichkeit und Allgemeinheit, die ihm zukommen müßte, wenn es wesentliche und entscheidende Form der religiösen Überzeugung wäre. Wir müßten im letzten Falle annehmen, daß Gott dieses Gefühl allen Menschen ohne Rücksicht auf Zeit und Umgebung gewähren würde. Nun ist aber, wie uns der Modernismus soeben selbst sagte, das Gegenteil der Fall. Auch moderne Protestanten gestehen, die individuelle Offenbarung geschehe „nie unvermittelt, sondern immer durch Vermittlung von allerhand Anregungen", besonders durch „die mit Gemeinschaftsgefühlen umkleidete religiöse Überlieferung". (Tröltzsch.) Wenn die Religion die innerlichste und notwendigste Beziehung der Seele zu Gott, wenn sie zudem ihrem Wesen nach rein individuell ist, wie kann dann Gott, der alle Seelen lebendig durchwaltet, einen so gewaltigen Unterschied machen zwischen Christen und Heiden, wie kann er das Persönlichste so an äußere Zufälle binden? Man sollte glauben, wenn innere Belehrung durch Gott die Regel der Heilsordnung wäre, so müßte Gott sie gerade dem äußerlich Verlassensten und Ärmsten am ehesten schenken. Auch manche, die in christlicher Umgebung religionslos bleiben, versichern, ein inneres Zeugnis solcher Art nie erfahren zu haben! Die Erklärung, es gebe Menschen, die „kein Organ für religiöse Dinge haben", oder die Erwiderung, der Mangel ihrer sittlichen Reinheit verhindere das gnadenvolle Ereignis, kann nicht als befriedigender

Ausweg gelten. Auch Tausende frommer Christen, die sich einer so überwältigenden inneren Erfahrung zur Begründung ihres Glaubens nicht rühmen können, würden sich durch eine solche Deutung beschämt und beleidigt fühlen. Dieser ganze Mystizismus scheint überhaupt nur in engen Kreisen ernst genommen zu werden; wie viele protestantische Laien würden denn den Tag ihrer inneren Erleuchtung und Neugeburt genau angeben können — was bei wirklich überwältigender Gottesoffenbarung doch möglich und leicht sein müßte!

Gefahr des Indifferentismus.

Wer das Gefühl als entscheidenden Wertmesser der Religion betrachtet, kommt beim subjektiven Charakter desselben zur Gleichstellung aller Religionen, er „öffnet aller Schwärmerei Tür und Tor". (Kant.) Die Inspiration eines Isaias, die Gotterleuchtung eines Paulus hätte keinen absoluten Vorzug mehr vor dem mantischen Rausch einer Pythia, der Ekstase eines indischen Yoga, dem visionären Erlebnis Swedenborgs. Die einzigartige Stellung des Christentums, seine Kraft und Berechtigung zur Weltmission würde damit hinfällig. Einzelne Modernisten begegnen dieser Konsequenz mit der Bemerkung, die Vernunft, die wissenschaftliche Erkenntnis sei „das stetige Regulativ, das helle Licht für die dämmernden Tiefen des Gefühls"; sie vergleiche den religiösen und ethischen Inhalt der verschiedenen Kultlehren und stelle so den „Wert und Wahrheitsunterschied" der Religionen fest. Wie kann aber die Vernunft das Regulativ der Gefühle sein, wenn sie selbst keine sichere Regel der Wahrheit in sich trägt? Wie kann sie vergleichend und kritisch zum Inhalt einer Offenbarung Stellung nehmen, wenn sie überhaupt keinen Standpunkt in metaphysischen Dingen, kein Organ für die Erkenntnis des Göttlichen hat? Eine Wissenschaft, die nur Phänomene kennt, besitzt kein „helles Licht", sondern ist völlig blind für die Prüfung der Realitäten, die hinter den Erscheinungen des religiösen Bewußtseins stehen. Wo sich das religiöse Gefühl völlig selbständig etabliert hat, da duldet es in seinem Haushalte nicht mehr das Hereinreden der „alten Schwiegermutter Weisheit", oder es legt ihren Kritiken und Wünschen höchstens platonische Bedeutung bei. Der Modernismus steht hier eben vor einem vernichtenden Dilemma. Er kann sich nicht ver-

hehlen, daß das frömmste Gefühl seinen wahren Sinn und Adel verliert, wenn aller wesentliche Unterschied zwischen Theismus und Pantheismus, Optimismus und Pessimismus aufhören müßte. Um nur ein Beispiel anzuführen, was wird aus dem oft bewunderten Seufzer des meditierenden Augustinus: „Gott und die Seele", wenn wir bei diesen Worten ihre metaphysische Geltung hinwegdenken, wenn wir sie zu unklaren Symbolen herabsetzen! Und doch kann der Modernist von der Souveränität des religiösen Gefühls nicht lassen, er kann die Kompetenz der Vernunft über seinen Inhalt nicht zugestehen, ohne seine prinzipiellen Voraussetzungen aufzugeben!

Wenn das italienische Modernistenprogramm aus den inneren Gewissens- und Gefühlserlebnissen einen „demonstrativen Beweiswert" für die Erkenntnis Gottes herleitet, so verdient eine solche Verleugnung modernistischer Grundsätze kein weiteres Wort der Kritik. — Könnte man aber nicht sagen, die Vernunft gewinne aus dem Gefühlseindruck ohne Demonstration, durch einfaches Herauslesen, die Idee und Tatsächlichkeit Gottes, in ähnlicher Weise, wie wir die Pflanze, die Sonne aus ihrer Erscheinung erkennen? Auch diese Lösung widerspricht nicht minder schroff den modernistischen Grundgedanken. Man würde dann ja einer Vernunft, die nicht imstande ist, aus irdischen Erscheinungen die Wesenheit, das Ding an sich zu erkennen, die weit erhabenere Fähigkeit beilegen, aus dem Phänomen des inneren Erlebnisses das höchste „Ding an sich", die Gottheit, zu abstrahieren!

Mangel der geschichtlichen und sozialen Größe.

Einer Religion, deren wesentlicher Träger das individuelle Gefühl ist, wird es nie gelingen, sich zur großen geschichtlichen und sozialen Lebensmacht auszuwachsen. Das Christentum hat sich von vornherein auf geschichtliche Tatsachen berufen; es hat mit höchstem Nachdruck religiöse und sittliche Ideen als ewige und allgemeingültige Wahrheiten eingeschärft. Nur so ist es der sinnlichen Diesseitskultur des Heidentums Herr geworden, nur so hat es der Menschheit, den führenden Geistern wie den Massen, eine höhere Lebensrichtung und Seelenstimmung gegeben, aus der sich dann auch edle und glühende religiöse Gefühle entwickeln konnten. Das auf sich selbst gestellte Gefühl entbehrt naturgemäß der Fühlung mit den vergangenen Heilstatsachen; das Gefühl kann nur Gegenwärtiges, Persönliches bezeugen, die eigene Gottessehnsucht und Gottesnähe zum Ausdruck bringen. Der geschichtliche Charakter fehlt der Gefühlsreligion auch deshalb, weil

das fließende, unstete Wesen der Gefühle die feste Einwurzelung der Religion im Geistesleben verhindern würde. Und wie kann ein religiöses Gefühl, das die individuellste, unmitteilbarste Blüte des Seelenlebens ist, vom religiösen Genius auf das Volk übertragen werden, im Volke eine allumfassende Wirklichkeit und soziale Bindegewalt erlangen, wie es bei einer gedanklichen, lehrbaren Religion der Fall ist? Unmöglich könnten wir auf ein solches individuelles Glaubensleben das platonische Bild anwenden vor dem Sonnenlichte, das ungeteilt und ungeschwächt allen Menschen leuchtet, oder das augustinische Bild von dem Seelenbrote, das Tausende nährt und zusammenschließt, ohne verzehrt zu werden!

In dieser Hinsicht waren sogar der antike Platonismus und Stoizismus und die Religion der Aufklärung dem neuen Gefühlschristentum überlegen; jene Systeme haben doch eine einheitliche Erhebung weiter Menschheitskreise über sinnliche Naturbefangenheit zustande gebracht. Seitdem die Metaphysik entthront und die Religion des Gefühls unter den Gebildeten herrschend geworden ist, zeigt die Entwicklung der Neuzeit in der Tat eine wachsende Zersetzung alles religiösen Lebens. Die Hoffnung, die moderne Wissenschaft werde dem Glauben als einer persönlichsten Lebenstat um so größere Freiheit lassen und ihre eigenen Grenzen respektvoll innehalten, hat sich keineswegs erfüllt. Es sind verschwindend wenige Forscher, die mit Romanes den Agnostizismus so ehrlich durchführen, daß sie auf die sachliche Kritik des Glaubensinhalts verzichten; die meisten treiben nach Herzenslust negative Metaphysik, sie bekämpfen die Möglichkeit der Schöpfung, des Wunders, der Menschwerdung mit einem Ernste, als hätten sie nie alle Metaphysik als Anmaßung des Denkens in Grund und Boden verurteilt. Und Männer wie Häckel haben um so leichteres Spiel, wenn sie an den unverwüstlichen Drang nach Weltanschauung appellieren und die Massen zum religionsfeindlichen Materialismus verführen, je offener die Theologen zugeben, es gebe keine Gottesbeweise, nur das innere Erleben könne von Gott Zeugnis geben.

Die allerjüngste Entwicklung des Seelenlebens gibt noch einen weiteren Grund zu ernstester Besorgnis. Durch starke Überreizung, durch die Genüsse und Enttäuschungen einer überfeinerten Kultur hat

das Gefühlsleben der modernen Menschen einen dekadenten Zug bekommen und schwebt in so labilem Gleichgewicht zwischen Optimismus und Pessimismus, Übermut und Verzweiflung, daß seine „Erlebnisse“ weit mehr zum Atheismus und zur trostlosen Resignation als zum religiösen Glauben und Hoffen neigen. Wir müssen die Menschen mit Gewalt ihren Gefühlen entreißen, müssen sie durch Autorität und Geisteskraft aufrichten und erziehen, um sie wieder für die Religion zu gewinnen. Diese Lage ist um so schwieriger, als mit der Ermattung und Depression des Gefühls eine große sittliche Erschlaffung und Ratlosigkeit Hand in Hand geht. Auch die Leiter, die Kant dem flügellahmen Denken zur Erhebung über die Sinneswelt darbot, die Absolutheit der sittlichen Gesetze, scheint heute ihre Tragkraft verloren zu haben.

Rechte Verbindung von Geist und Gefühl.

Die vollkommene Religion fordert die harmonische Verbindung von Erkenntnis und Gefühl, von allgemeingültiger Wahrheit und persönlichem Erlebnis. Christus ist erhabenstes Vorbild der Religion, weil er von sich sagen konnte, daß er die Wahrheit und das Leben sei, weil er die subsistente Wahrheitswelt des Logos in der tiefsten und lebendigsten Innerlichkeit seiner Menschenseele aufnahm und ausstrahlte. In ihm und in ihm allein war die Gottheit in gewissem Sinne Erlebnis, persönlicher Besitz, Immanenz; sofern nämlich Gottheit und Menschheit bei ihm zu einem persönlichen Sein verbunden sind, ohne daß der innere Abstand der Naturen verwischt würde. Von da an ist der Einklang von Geist und Gefühl, Erkennen und Erleben, Weisheit und Mystik das Kennzeichen der echten Christusjünger, aber so, daß aus dem Wahrheitslichte die Glut der Gefühle hervorgeht. Der Evangelist des Logos und der göttlichen Lichtwelt ist auch der Liebesjünger, der an der Brust des Erlösers ruht. Der Apostel der Völker, der sich in erhabener Spekulation über die Weisheit der Griechen und die Verheißungen Israels erhebt und die Idee der Erlösung in lapidare Worte kleidet, ist auch der Mann geheimnisvoller Erlebnisse und glühender Christusliebe. Der größte Kirchenlehrer des Altertums ist durch eine tiefgreifende, mystische Erfahrung der Kirche gewonnen worden und stets eine innerliche, den zartesten Gefühlen zugängliche Natur gewesen; aber erst, nachdem er sich in unerbittlichem Wahrheitsdrang emporgerungen, nachdem er von außen den Ruf zur Bekehrung vernommen, brach in ihm der selige Sturm der Gefühle los, und

zeitlebens blieben ihm die ideale Wahrheit und die kirchliche Autorität die Basis der persönlichen Frömmigkeit. Bei späteren Konversionen sind zwar die Fälle nicht selten, wo ein auffallendes Erlebnis, ein unerklärlicher innerer Zug, ein plötzliches Einströmen von Licht und Rührung den entscheidenden Umschwung bewirkt; aber auch dann hatten vielfach apologetische Erwägungen den Boden bereitet, auch hier bedeutete das persönliche Erlebnis keine Entwertung der objektiven Religion, vielmehr einen lebendigen Impuls zu ihrer gläubigen und intellektuellen Anerkennung. Und noch häufiger ist die Annäherung solcher Suchenden schrittweise geschehen, durch denkende Prüfung und Vergewisserung zustande gekommen. Die Vernunft trug die Leuchte voran, der Wille folgte, die Gnade zeigte und öffnete das Heiligtum, das Gefühl des Geborgen- und Gerettetseins bildete den Abschluß des Ringens und Kämpfens. Nur bei dieser Priorität des Denkens, eines Denkens, das natürlich nicht bloße Dialektik ist, sondern alle Gründe zum Glauben, auch die Forderungen des Lebens gerecht würdigt, bekommt die Religion jene Ehrlichkeit und Sicherheit, die der Würde des gottebenbildlichen Geistes entspricht und auch bei wechselnder Lebendigkeit des Gefühls den übernatürlichen Kurs des Lebens aufrecht hält[26].

6. Kapitel.

Die Religion der Offenbarung. Der Autoritätsglaube.

Offenbarung und Lehrautorität

Unter **Offenbarung** verstehen wir hier nicht die Sprache der göttlichen Macht und Weisheit, die dem Geiste aus der Schöpfung entgegenklingt, auch nicht die persönlichen Erlebnisse, in denen nach mystizistischer Vorstellung jeder gläubige Mensch seines Gottes gewiß werden soll; wir verstehen darunter jene übernatürliche Ansprache und Kundgebung Gottes, durch die er im Laufe der Geschichte die Menschheit über ihre höchste Bestimmung aufgeklärt hat. Von der in der Schöpfung und gesetzlichen Weltordnung liegenden Offenbarung unterscheidet sich diese dadurch, daß sie eine unmittelbare Belehrung, eine freie Selbsterschließung Gottes ist; von den angeblichen Erleuchtungen der Modernisten dadurch, daß sie nicht an alle Menschen, sondern an auserwählte Werkzeuge Gottes und Führer der Menschheit ergeht, daß sie nicht einen privaten, psychologischen, sondern einen öffentlichen, geschichtlichen Charakter hat.

Eine solche Offenbarung entspricht dem menschlichen Bedürfnisse, über Gott und Lebensziel, über die Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit eine stärkere und sozial wirksamere Gewißheit zu erhalten, als es auf natürlichem Wege bei dem durch die Sünde verdunkelten Geistesleben der Menschheit erreichbar ist. Der Hauptgrund aber des wunderbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte liegt in dem übernatürlichen Ziele, das er den Menschen gesetzt, in jener unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott, die alles natürliche Sinnen,

Ahnen und Hoffen des Menschen übersteigt. Dieses himmlische Lichtleben soll sich nicht als magische, äußerliche Zutat an das Erdenleben anschließen, sondern bereits in einem geläuterten, himmlisch gerichteten Erkennen und Wollen des Erdenmenschen Wurzel fassen. Die Offenbarung ist es, die uns diese hohen Absichten und Liebesratschlüsse Gottes entschleiert und so dem Denken höhere Leitsterne, dem Wollen höhere Pflichten vorstellt.

Auf den einheitlichen, organischen Charakter der Heilsoffenbarung ist schon hingewiesen worden; ebenso auf die Verkörperung des Wortes Gottes in geschichtlichen Personen und Einrichtungen, die ihren Höhepunkt in der Menschwerdung des ewigen Gotteswortes erreicht hat: „Verbum caro factum est!“ Die Apostel schauten seine Herrlichkeit „voll der Gnade und Wahrheit“ und trugen die Botschaft und Lehre Christi in die Welt. Als solche, die durch den Mund des Gottessohnes belehrt, durch den hl. Geist in seine Wahrheit eingeführt waren, bildeten sie die letzten Träger der Offenbarung, der offiziellen, verpflichtenden Heilslehre.

Mit dem Apostelkollegium schließt die Offenbarung ab; in ihm beginnt zugleich die Tätigkeit des Lehramtes der Kirche, die autoritative Verkündigung, Entfaltung und Verwertung der von Gott geoffenbarten Wahrheit. Diese lehramtliche Autorität geht mit der Gabe der Unfehlbarkeit auf den Episkopat der Kirche und sein Oberhaupt über. Aufgabe und Vollmacht der kirchlichen Lehrer ist es nicht, neue Offenbarungslehren zu empfangen und zu vermitteln, sondern das empfangene Wahrheitsgut zu bewahren, zu verteidigen, zu erklären und im Laufe der Jahrhunderte immer tiefer in sein geheimnis- und segensvolles Verständnis einzuführen[27]).

Wesen des Glaubens.

Die Aneignung der von der Kirche vorgestellten Offenbarungswahrheit geschieht durch den Glauben. Er ist ein Fürwahrhalten des Geoffenbarten „nicht wegen seiner inneren, vom natürlichen Lichte der Vernunft erfaßten Wahrheit, sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der nicht irren und täuschen kann“[28]). Die kirchlichen Lehrer sind also nur Herolde und Vermittler des Gotteswortes; der eigentliche Grund des Glaubens, die Macht, vor der der gläubige Geist sich

beugt, ist Gott, die ewige Wahrheit selbst. Das Wort Glauben gebrauchen alle Sprachen für ein solches Fürwahrhalten, das nicht auf eigener Einsicht, sondern auf glaubwürdigem Zeugnisse beruht. Das Zeugnis wird ein autoritatives, wenn es von einer Person ausgeht, die nicht bloß die Kenntnis besitzt, uns zu belehren, sondern auch die sittliche Vollmacht, uns zu befehlen, die positive Annahme der Wahrheit zur Pflicht zu machen; an sich könnte man ja ein Zeugnis, ohne es zu bestreiten, durch gleichgültiges Ignorieren wirkungslos machen. So liegt im Glauben nicht bloß ein Horchen, sondern auch ein Gehorchen, nicht nur ein gedankliches Abschätzen, sondern ein sittliches Wertschätzen; das wirkliche Glauben ist zugleich ein Akt des Vertrauens und der Ehrfurcht (*πίστις, πείθεσθαι;* fides, fiducia). Die Betätigung des Willens steigert sich, wenn der Inhalt des Zeugnisses anziehend, erhebend, sittlich wertvoll ist, wenn uns nicht zerstreute, gleichgültige Tatsachen, sondern eine Wahrheit dargeboten wird, die zugleich Weisheit ist, eine Wahrheit, die wir sittlich verehren und lieben müssen (Glauben wurzelverwandt mit Lieben). Im vollkommensten Sinne trifft dies zu beim Offenbarungsglauben; sein Urheber und Bürge ist Gott, der Schöpfer und Herr der Geister, sein zentraler Inhalt wiederum Gott, das höchste Gut des Denkens und Lebens. Der allgemeine Begriff des Glaubens als einer vom Willen und Gemüte beeinflußten Zustimmung des Denkens erhält somit im Autoritätsglauben seine Bestätigung und konkretere Fassung[29]).

Der theologische Glaube als Hingabe des Geistes an den Gott der Wahrheit, als unmittelbarer Anschluß des Denkens an die im Dogma verkörperten Gottesgedanken erscheint uns als eine neue, übermenschliche Form der Wahrheitserfassung; er eignet sich trefflich zur Einführung des Gnadenlebens, indem er den ersten Aufschwung des Geschöpfes zur übernatürlichen Seinsweise des Kindes Gottes bildet. Gegenüber der sinnlich vorbereiteten, schrittweise fortschreitenden Art der Vernunfterkenntnis trägt der Glaube in dieser Neuheit, Unmittelbarkeit, Absolutheit einen m y s t i s c h e n C h a r a k t e r. Dem entspricht auch die innere Seite des Glaubens; nicht Vernunftanstrengung, nicht bloßer Willenseifer bringen den Glauben

zustande; notwendig ist der erleuchtende Strahl und der belebende Anhauch der Gnade. Und diese Gnade setzt sich in der Seele fest zu einer mystischen Innerlichkeit; die Strahlen werden zum bleibenden „Lichte des Glaubens", der erwärmende Hauch weckt einen Keim übernatürlichen Lebens, der sich dann entfaltet in der Liebe und in allen Tugenden, der seine Vollreife und herrliche Frucht in der Herrlichkeit des Jenseits findet. Der wahrhaft Gläubige hat einen „inneren Instinkt" geistlicher Art, der ihm das Urteilen nach himmlischen Maßstäben natürlich macht, mögen auch Schwierigkeiten, die vom natürlichen Denken aufsteigen, den fühlbaren Eindruck noch so oft abschwächen. Aber wie das Augenlicht den Zugang zur Welt der Farben und Formen eröffnet, wie das Licht der Vernunft die geistigen Gesetze aus der Schöpfung herausliest, so ist auch diese mystische Kraft nicht in sich verschlossen, so weist uns dieses Licht des Glaubens hinaus in die objektive Welt übernatürlicher Tatsachen, Ideen und Gesetze und sucht ihren Gehalt und Sinn immer tiefer zu erschließen.

Der freisinnige Protestantismus und der katholische Modernismus leugnen den wesentlichen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, die Stiftung des kirchlichen Lehramtes durch Christus, den christlichen Charakter des Dogmas als einer bleibenden, allgemeingültigen Wahrheit; sie verurteilen den Autoritätsglauben, wie er so eben dargelegt wurde, als eine auf rückständigen philosophischen und religiösen Ideen beruhende Fälschung des christlichen Glaubens, ja als eine unsittliche Karikatur des wahren, persönlichen Glaubens. Was lehrt aber die Hl. Schrift tatsächlich über das Wesen des Glaubens? Wer auch nur einen oberflächlichen Eindruck von der Lesung der hl. Bücher bewahrt hat, wird gestehen müssen, daß die Offenbarung, deren Phasen sie widerspiegeln, eine monumentale Reihe geschichtlicher Kundgebungen und Taten Gottes ist; daß die Wahrheit, die sie verkünden, als eine Fülle von Gottesgedanken auftritt, die erhaben ist über die Gedanken des Menschen „wie der Himmel über der Erde"; daß das Mittel, wodurch diese Wahrheit den Menschen zugänglich wird, nicht nur die innere Erleuchtung und Anregung, sondern das äußere Wort Gottes, das „Gesetz",

Der Glaubensbegriff der hl. Schrift.

die „frohe Botschaft“, also äußere Glaubensnormen sind; daß der Glaube kein selbsttätiges Schaffen, sondern ein demütiges vertrauensvolles Umfassen und Aufnehmen der Lehre der Gottesgesandten ist. Die alttestamentliche Offenbarung erging an das Volk, war autoritative Wahrheits- und Lebensnorm für ganz Jsrael; Moses tritt auf als öffentlich beglaubigter Mittler des Bundes; auch die späteren Propheten reden zum Volke im Namen Gottes. Schon in den ersten Szenen des Neuen Testamentes ist der Glaube, der selig gepriesen, der Unglaube, der bestraft wird, die Annahme oder Ablehnung einer äußeren Botschaft, der Verkündigung Gabriels. Christus ist als „ein Prophet wie Moses“ vorhergesagt worden; er selbst nennt sich den einen Lehrer, er besitzt allein die vollkommene Erkenntnis des Vaters und offenbart sie, wem er will; der Vater bestätigt ihn vom Himmel her als den einzig geliebten Sohn, den alle hören sollen (Matth. 11, 27; 17, 5; 23, 10). Christus predigt nicht nur sittliche Umkehr, er trägt — auch bei den Synoptikern — dogmatische Lehren vor, seine Gottessohnschaft, die Erlösung durch sein Blut, die Auferstehung des Fleisches; er fordert den Glauben an seine Worte, fordert das äußere Bekenntnis seines Namens (Matth. 10, 32; 26, 28. Luk. 20, 13. 36. 44). In reicherer Entfaltung zeigt sich der dogmatische Gehalt seiner Predigt im Evangelium des Johannes, das ausdrücklich den Zweck verfolgt, die Gottheit Jesu Christi zu bezeugen. Wie in der Erprobung der Apostel bei der Vorhersagung des hl. Altarssakramentes, so legt Christus auch in der Zurechtweisung des Thomas Gewicht darauf, daß der Glaube auf Wahrheiten geht, die man nicht schaut, nicht vernunftmäßig begreift, sondern aus dem Munde der Zeugen empfängt (Joh. 6, 45. 69. 5, 24. 20, 29). Christus beauftragt die Apostel, ein solches Zeugnis vor allen Völkern abzulegen; er verleiht ihnen eine Autorität, daß die Hörer so dadurch verpflichtet werden, als hörten sie Gott selbst; was der Meister ihnen ins Ohr gesagt, das sollen sie laut von den Dächern predigen (Matth. 10, 27; 28, 19. Luk. 10, 16).

Wie sicher und hoheitsvoll erfüllen die Apostel diesen Auftrag! Von der Predigt des hl. Petrus am Pfingstfeste an verkünden sie, gestützt auf äußere Kriterien — die Weissagungen und Wun-

der — unter Berufung vor allem auf die Auferstehung Christi und den Beistand des Hl. Geistes, die großen objektiven Wahrheiten von Gott, der Erlösung und Heiligung. Paulus, obschon selbst durch ein wunderbares Erlebnis bekehrt, stellt in mächtigen Sätzen die Regel auf, daß der Glaube vom Hören kommt, daß er eine Gefangennahme des Geistes zum Gehorsam gegen Gottes Wort ist, daß das Ansehen eines Engels vom Himmel nicht ausreichen würde, die Autorität eines Apostels zu erschüttern. Er vergleicht die Glaubenslehre mit der Philosophie, sieht aber in ihr eine höhere Wahrheitsmacht, eine Weisheit, die unmittelbar aus dem Geiste Gottes stammt und unbegreifliche, geheimnisvolle Erkenntnisse vermittelt. (Röm. 10, 9; 2. Kor. 10, 5; 1. Kor. 2. Kol. 2.) — Dieser Glaube an die Heiltatsachen und -Wahrheiten genügt freilich nicht zur allseitigen Erneuerung und Erhebung des Menschen; aus ihm muß die volle Hingabe der Person im Vertrauen und Lieben hervorwachsen; nur der lebendige, in Liebe tätige Glaube rechtfertigt. Aber der selbständige Wert und die Notwendigkeit des dogmatischen Fürwahrhaltens wird doch nicht dadurch herabgesetzt, daß es drei grundlegende Christentugenden gibt, und daß unter ihnen die Liebe die größte ist. (1. Kor. 15, 13; 1. Thess. 1, 3; Gal. 5, 6.)[30])

Dogmenglaube dem Christentum wesentlich.

Der geschilderte Begriff des Glaubens ist mit der *historischen Gestalt und religiösen Wirksamkeit* des Christentums unzertrennlich verbunden. Nach Harnack sahen schon die apostolischen Väter im Glauben „das Fürwahrhalten einer Summe heiliger Überlieferungen"; den Apologeten des zweiten Jahrhunderts war Glaube die „Anerkennung der Sendung und Gottessohnschaft Christi und Überzeugung von der Wahrheit seiner Lehre"[31]). Auch die ehrlichen Modernisten geben zu, daß der Autoritätsglaube seit dieser Zeit die Kirche beherrscht habe. Die erste Ausbreitung des Christentums, sein Emporwachsen zu einer religiösen Weltmacht, die Bewahrung seiner Einheit gegenüber den Häresien des Altertums wären undenkbar ohne die bischöflich organisierte Kirche, ohne ihre autoritative Predigt einer bestimmten göttlichen Glaubensregel. Die religiöse Erregung in den Herzen der ersten Christen, die charismatischen Erlebnisse begnadigter Individuen hätten nie eine Kirche aufbauen, eher sie zerstören können. Zur Einführung und Aufrechthaltung einer Religion, die so auf eine geschichtliche Persönlichkeit und ihre Taten gegründet ist wie das Christentum, bedarf es aus inneren Gründen einer ebenso positiven, durch Lehre, Kultus und Seelsorge fortwirkenden Zeugenschaft. Die religiöse Anlage und Sehnsucht des Men-

schenherzens reicht zu einer solchen Leistung nicht aus; wo sie sich nicht in mythologischen Dichtungen und Allegorien verliert, da kann sie höchstens eine allgemeine Idee der Gottheit und ihrer allgegenwärtigen Macht erzeugen.

Sobald daher die geschichtliche und autoritative Grundlage des Christentums verlassen wurde, mußte auch in allmählichem, logischem Prozeß die Zersetzung seines Inhaltes beginnen. Luther machte den Glauben des einzelnen unabhängig vom kirchlichen Lehramte; die festgehaltene Bindung an die Hl. Schrift, die Einschärfung der alten Bekenntnisse konnten auf die Dauer nicht verhindern, daß das individuelle Forschen sich weiter von allen alten Glaubensnormen emanzipierte. Der Glaube, dem L. rechtfertigende Kraft beilegte, war ja überhaupt nicht der Glaube an die christliche Heilslehre, sondern die feste Zuversicht des Christen, daß ihm persönlich das Verdienst Christi zum Heile und zur Seligkeit angerechnet sei. Dieser heilsgewisse Glaube stützte sich aber nicht auf die Hl. Schrift und Offenbarung, sondern entweder auf angebliche Privaterleuchtungen oder, was bei L. mehr hervortritt, auf ein grundloses Wollen und Fordern des Gemütes. So trug der gepriesene Glaube an das Evangelium schon den Keim zur Auflösung alles wahrhaft evangelischen Glaubens in sich. So kam es, daß die Vernunft in der Aufklärungszeit alle spezifisch christlichen Dogmen verwarf, Gott als bloßen Weltschöpfer, Christus nur als weisen Lehrer betrachtete. Bald geriet auch dieses Vernunftchristentum ins Wanken; der Wille und das sittliche Gewissen mußten die Führung übernehmen. Der Glaube war nun die Zuversicht auf eine höchste Gerechtigkeit, auf die Macht des Guten über allen Dingen. Als jüngste Form des Christentums schließt sich dann die Gefühlsreligion an; das Wesen Gottes verschwimmt noch mehr ins allgemeine Geistesleben, in den geheimnisvollen Urgrund aller Religionen: „Die Wahrheit ist nicht unveränderlicher als der Mensch selbst; sie entwickelt sich mit ihm, in ihm und durch ihn“. Dieser Urgrund des Geisteslebens soll sich am vollsten in Christus erschlossen haben. Auch in ihm finden wir nur eine „ungeformte, undogmatische“ Religion, die nicht einmal den Keim der kirchlichen Theologie enthält. Die autoritative Organisation der Kirche, so wertvoll sie für die geschichtliche Entwicklung des Christentums war, soll doch vom religiösen Bewußtsein der Menschen „aus eigenen Mitteln“ geschaffen sein. Daher darf die Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt stets nur eine bedingte, begrenzte sein. Die Autorität kann ja „nicht für mich denken“; mein Urteil hat mich auf Gründe und Gefühle hin an die Autorität gewiesen, es bestimmt auch die Grenze dieses Zutrauens, „die erreicht wird, sobald es den Anschein gewinnt, daß die Autorität jene Gründe und Gefühle verletzt“[32]).

Bei dieser modernistischen Auffassung des Glaubens wird die Beziehung zu Christus eine äußerliche und zufällige; das

Christentum verliert sein charakteristisches Wesen und zerfließt in dem Strom der allgemeinen Religionsentwicklung. Hätte diese Auffassung in den ersten Jahrhunderten geherrscht, so würde das Bild und die Lebensanschauung Christi überhaupt nicht auf uns gekommen sein, so wären auch die Gefühle der Ehrfurcht und Bewunderung, die der Modernismus als sein Christentum betrachtet, nicht möglich geworden. Alle Vorzüge, die das Christentum über das Chaos heidnischer Religionen emporheben, alle Erweise kraftvoller, inniger Religiosität und sittlicher Größe, die der Katholizismus aufweist, der Heroismus des Martyriums, der Andacht, der Caritas, sie sind erwachsen am Stamme des dogmatischen Glaubens; als „abgeschnittene Blumen" würden diese Blüten des Christentums nicht lange ihre Frische bewahren, als selbständige Kriterien der Wahrheit mit sich selbst in Widerspruch geraten. Es ist leicht und menschlich, von der mühsam gewonnenen Höhe und Einheit eines völkerverbindenden Glaubens zu subjektiven Formen der Religion hinabzusteigen; aber man darf dann nicht hoffen, den weiteren Zug nach unten aufhalten und das, was man selbst aus dem alten Glauben als Herzensreligion sich ausgewählt, vor gänzlicher Auflösung schützen zu können.

Der Glaube als sittlich-soziales Bedürfnis.

Nicht bloß das Wesen des Christentums, auch ein allgemeines Bedürfnis des Geistes- und Gesellschaftslebens fordert den Autoritätsglauben. Überall, wohin wir schauen, finden wir diesen Glauben als ein geistiges und soziales Lebenselement, das fast noch wichtiger ist als eigenes Forschen, Feststellen und Begreifen. Wie wenig von unserer Kenntnis der Erde und ihrer Geschichte, von unserer naturwissenschaftlichen und politischen Bildung haben wir durch selbständige Untersuchung gewonnen! Die Erziehung der Jugend, die Rechtspflege, der wirtschaftliche Verkehr, die Geschichtsforschung, sie alle müßten sofort stocken, gäbe es kein sicheres Zutrauen mehr zur Einsicht und Wahrhaftigkeit anderer. Auf Schritt und Tritt zwingt uns die fortschreitende Arbeitsteilung der Wissenschaft, der komplizierte Ausbau der Technik, unverstandene Daten und Fertigkeiten gläubig hinzunehmen und zu verwerten. Man muß die Augen vor den Tatsachen verschließen, wenn man, wie Herrmann, nur die

Alternative kennt: selbständiges Erobern der Wahrheit oder widerwilliges „Geltenlassen“ der Wahrheit, Geistesfreiheit im Sinne originalen Denkens oder Geistesknechtschaft unter dem Druck „fremder“ Gedanken. Wie leicht und freudig eignen wir alle uns die Gedanken großer Geister an, die wir nimmer „aus uns erzeugt hätten“! Wie eng und kümmerlich wäre unser Geistesbesitz, wenn er sich auf eigene Funde und Eroberungen beschränken müßte!

Unter den Gütern des persönlichen und sozialen Lebens sind Religion und Sittlichkeit die höchsten und unentbehrlichsten. Gerade zu ihrer Sicherstellung, wenn man sie von innen heraus schaffen will, bedarf es einer Vertiefung in die Gründe des Seins und Lebens, einer Durchbrechung des sinnlichen Scheins, einer Zusammenfassung aller Beziehungen, die dem Menschen sehr schwer fällt. Die Entwicklung der neueren Philosophie und Ethik ist ein klarer Beweis, wie oft der stille Eindruck der Wahrheit vor der faszinierenden Macht irriger Zeitmeinungen weichen muß. Der heutige Agnostizismus hat das eine Gute: er ist ein öffentliches Bekenntnis der geistigen Schwäche für das Übersinnliche, an der die Menschheit leidet, des Bedürfnisses einer imponierenden Autorität, um wieder innerlich zu erstarken. — Wir sahen früher, daß zur objektiven Behandlung und Lösung der tiefsten Fragen eine sittliche Lauterkeit und Sammlung gehört, die den ganzen Menschen ergreifen und aus dem Banne sinnlicher und egoistischer Selbsttäuschung befreien muß. Die Pflicht aber, nach solcher Lauterkeit und Unbefangenheit zu streben, wird wiederum nicht klar empfunden und kräftig durchgesetzt, solange die leidenschaftliche Verblendung und Verstrickung ins Irdische dauert. Dieser falsche Zirkel läßt sich nicht durchbrechen, solange der Mensch im Kreise seiner individuellen Vorstellungen und Strebungen verharrt, solange nicht neue Gedanken, durch eine unabweisbare Instanz aufgedrängt, ihn fassen und über sich emporheben. Dieses sittliche Gesetz wird gleichfalls bestätigt durch die jüngste Entwicklung des sittlichen und sozialen Lebens. Der rohe Diesseitsdrang im Klassenkampf, die weichliche Pflege des Erotischen im Gefühls- und Kunstleben offenbaren die Abwärtsneigung des sich selbst überlassenen Menschengeistes;

sie steigern zugleich seine Unempfänglichkeit für höhere Wahrheiten, seine Unempfindlichkeit für religiöse Gefühlswerte, so daß die Erkrankung unheilbar erscheint, wenn nicht eine Rückkehr zu den konservativen Mächten der Überlieferung und Autorität eintritt.

Überlieferung und Autorität.

Es ist ein Unrecht gegen die Geschichte und das Wesen der Religion, wenn James u. a. über der Jagd nach originalen Erlebnissen die Macht der Tradition und die Echtheit der auf ihr aufgebauten Religion übersehen. Die Jugend wächst tatsächlich durch den Einfluß der Erziehung und Umgebung in die Religion hinein; diese Tatsache wird ja in manchen Kreisen derart zum Prinzip erhoben, daß sie das Schlagwort gebrauchen, jeder müsse bei der Religion seiner Eltern bleiben. Dieser Grundsatz ist falsch; aber er enthält die Wahrheit, daß die Religion nicht nur ein im Individuum hervorbrechender Quell ist, daß sie vielmehr zu den großen sozialen Lebensmächten gehört, die wie ein segnender Strom die Jahrhunderte durchfließen. Die soziale Ausbreitung kann freilich der inneren Vertiefung schaden; der Strom des religiösen Lebens kann im seichten Buchstabendienst der Massen versanden; dann sehen wir wohl religiöse Helden und Führer auftreten, die das Strombett tiefer graben, die ihre geistige Größe und Autorität neben und über die gedankenlose Überlieferung stellen. Die allgemeine Religionsgeschichte zeigt uns in Konfutse und Buddha, in Zoroaster, Numa und Mohammed Beispiele für diese religiöse Bedeutung der Autorität. Betrachten wir ferner die Entstehung der Sekten im Christentum: Wieviele von den Millionen, die in den germanischen Ländern dem Protestantismus beitraten, haben denn den Glauben Luthers und Calvins selbständig erlebt oder auch nur vollkommen verstanden? Wie gering ist die Zahl der modernen Bekenner einer „erlebten" Religion im Vergleich zu den gläubigen Jüngern Renans, Häckels und Nietzsches! A. Comte hat in Anerkennung dieser Tatsache bewußt eine der mittelalterlichen Kirche nachgebildete Menschheitsreligion angestrebt mit einer priesterlich-philosophischen Lehrinstanz, um dem Verfalle in geistige und sittliche Anarchie zu wehren. Fr. Paulsen sprach die Hoffnung aus, die Universitäten würden sich noch einmal zu einem höheren „Gewissen" der Völker emporarbeiten. Wie utopisch sind diese Pläne, — schon deshalb, weil ein rein menschliches Lehramt nie durch absolute Entscheidung die Gewissen binden könnte! Wertvoll sind diese Vorschläge nur, weil sie das Bedürfnis einer öffentlichen, legitimen Autorität für das religiöse und sittliche Völkerleben bestätigen. Wahrlich: wenn es einen Gott gibt, wenn dieser Gott, wie auch die Modernisten sagen, zu den Menschenseelen in Beziehung tritt, dann ist es schon a priori wahrscheinlich und seiner Güte und Weisheit wie dem einheitlichen Aufbau der Schöpfung entsprechend, daß er eine geschichtliche, weltumfassende Autorität für das religiöse Denken und Leben aufgerichtet hat.

Aus ähnlichen Erwägungen kommt F. W. Foerster zu einer weitgehenden und ehrenden Anerkennung der katholischen Kirche als der bewährtesten Interpretin der Gedanken Christi. Er betont vor allem, daß wir in ihren Dogmen und sittlichen Lehren den Niederschlag der Gedanken und Erfahrungen der reinsten und tiefsten Seelen besitzen, eine Weisheit, die uns sicherer leitet als die individuelle Vernunft[33]). So verständlich und wertvoll diese Begründung des Glaubens für unsere Zeit ist, so führt sie doch nicht ganz zum Ziele, wenn man nicht die göttliche Garantie zur Erbweisheit der Jahrhunderte hinzunimmt. Denn 1. übersteigen die christlichen Mysterien die Denkkraft auch der größten Geister; sie würden sich aus ihrer Übereinstimmung nie ableiten und erklären lassen. Bezeichnend hiefür ist die Tatsache, daß in gewissen Stadien der altkirchlichen Christologie die genialsten Lehrer Abwege einschlugen, während die schlichten, wenig spekulativen Bischöfe Roms das Richtige trafen. 2. Die Wahl der großen Vorbilder und Meister wird dem Suchenden vielleicht dieselbe Schwierigkeit machen wie die Prüfung der Wahrheiten, wenn er dabei nur auf sein Gefühl oder auf die allgemeine christliche Überlieferung angewiesen ist. Unsere großen Kirchenlehrer und Heiligen würden eben keinen so einheitlichen, ehrfurchtgebietenden Senat bilden, wenn sie selbst nicht zuerst autoritativ als Lehrer und Heilige anerkannt und ausgeschieden worden wären. 3. Die volle Hingabe des Denkens, wie sie zur Festigkeit und erziehlichen Kraft des Glaubens nötig ist, läßt sich nicht begründen gegenüber einer menschlichen Weisheit und Erfahrung, auch wenn sie sich stark summiert hat. Der Drang nach geistigem und kulturellem Fortschritt in der Menschheit, vor allem in der Jugend, sieht in dem Alten leicht etwas Veraltetes; nur das Göttliche bleibt ewig jung. Zudem ist die imponierende Reife und Tiefe der Heiligen nicht in immanenter Entwicklung, sondern im Gehorsam gegen die Lehrgewalt der Kirche erwachsen, sie weist also, richtig verstanden, auf diese Lehrgewalt zurück.

Grade der Autorität. Die Unfehlbarkeit.

Wie sich die Heiligkeit und Gnadenkraft der Kirche von einer inneren, unversieglichen Quelle aus in verschiedener Abstufung, ja auch in verschiedener Reinheit und Mischung durch das Priestertum und den Leib der Kirche ergießt, so finden wir auch in der Lehrautorität der Kirche einen unantastbaren göttlichen Kern und eine Sphäre menschlicher Entfaltung und Ausbreitung. Jenen festen Kern bildet die unfehlbare Tätigkeit des Lehramtes; den weiteren Ring die sonstigen, nicht absolut bindenden Akte der Kirchengewalt. Nach der durch das Vatikanum festgestellten katholischen Auffassung ist nicht nur der Gesamtepiskopat, sondern auch der Papst allein unfehlbar, wenn er ex cathedra spricht, d. h. wenn er

mit voller Anwendung seiner Gewalt, durch eine definitive, alle Gläubigen verpflichtende Entscheidung Glaubens- und Sittenlehren verkündet. Naturgemäß bilden den Hauptinhalt solcher Erklärungen die im Offenbarungsschatze enthaltenen Wahrheiten; ebenso selbstverständlich liegt das Gebiet rein weltlicher Wissenschaft außerhalb des Rahmens der Unfehlbarkeit. Wahrheiten, die nicht von Gott geoffenbart sind, aber als Voraussetzung oder Folgerung zur Integrität des Glaubensschatzes gehören, können nach Anschauung und Praxis der Kirche gleichfalls unter die unfehlbare Lehrgewalt fallen. Formell ist aber für jede solche Entscheidung die abschließende und universale Tendenz der Äußerung notwendig. Zahlreiche Kundgebungen der Päpste sind trotz ihres religiösen Charakters und ihrer Feierlichkeit nicht Kathedralerscheinungen; die meisten Enzykliken enthalten Lehren, Warnungen, väterliche Mahnungen, ohne daß sie bestimmte Wahrheiten definieren wollen. Noch mehr gilt dies von den Entscheidungen der römischen Kongregationen, falls sie nicht ausnahmsweise zu päpstlichen Definitionen erhoben werden.

Es ist klar, daß die nicht unfehlbaren Erklärungen auch nicht dieselbe absolute und unwiderrufliche Zustimmung erheischen wie die unfehlbaren. Wie der Glaube an die geoffenbarte Wahrheit (fides divina) sich unmittelbar auf Gottes Wahrhaftigkeit und nur auf diese stützen d a r f, so gebührt den anderen das Religiöse berührenden Erklärungen der Kirche eine absolute Hingabe (fides ecclesiastica) nur bei unfehlbarer Entscheidung; andernfalls würde ja die Würde und Sicherheit des kirchlichen Glaubens selbst erschüttert werden. Damit ist nicht gesagt, daß die Kirche in ihrer sonstigen, nicht unfehlbaren Lehrtätigkeit und Lehrüberwachung zu keinem innerlichen Gehorsam verpflichtet. Wenn das Kind gegenüber den Eltern, der Schüler gegenüber dem Lehrer, der unreife, junge Mensch gegenüber der Weisheit des Alters und der Überlieferung eine sittliche Pflicht des Glaubens hat, obschon doch keine dieser Instanzen unfehlbar ist, so verdient die kirchliche Autorität bei der Heiligkeit ihres Ursprungs, dem Alter ihrer Erfahrung, der Weite ihres Blickes und ihrer allgemeinen Leitung durch den Hl. Geist gewiß ein noch viel größeres Vertrauen. Und je mehr

der Gegenstand einer Weisung sich exakter wissenschaftlicher Feststellung entzieht, je mehr er dem innersten Gebiete christlichen Glaubens und Lebens sich nähert, um so mehr wird die echte Weisheit und Demut des Forschens auch bei inneren Schwierigkeiten in solchen Fällen den Geist des Gehorsams und der Pietät mit unbestechlichem Wahrheitssinn zu vereinen wissen. Gegenüber dem Einwande fortschrittlicher Katholiken, eine Glaubenspflicht bei nicht absolut irrtumslosen, autoritativen Kundgebungen sei unmoralisch, erscheint es fast providentiell, daß F. W. Förster unter dem Beifall so vieler moralisch interessierter Katholiken und Protestanten die individuelle Vernunft des modernen Menschen auffordert, sich unter die Autorität der christlichen Erbweisheit zu beugen, eine Autorität also, die sich nicht aus einem Charisma absoluter Irrtumslosigkeit, sondern aus dem Zusammenströmen menschlicher Einsicht herleitet.

Diese Unterscheidungen und Grenzbestimmungen sind schon von den großen Theologen der Vorzeit aufgestellt worden und standen in der dogmatischen Theologie unserer Zeit längst fest, ehe die vatikanische Erklärung über den päpstlichen Lehrprimat kam; sie sind keineswegs, wie einzelne Protestanten meinen, theologische Auskunftsmittel, um die päpstliche Unfehlbarkeit „unschädlich zu machen". Notwendig sind sie freilich auch in dem Sinn, daß sie gewisse Übertreibungen allzu eifriger Theologen richtigstellen, die in mangelhafter Kenntnis kirchengeschichtlicher Tatsachen die Unfehlbarkeit fast auf alle Maßregeln der päpstlichen Gewalt, sogar der Hirtengewalt auszudehnen scheinen, ohne zu bedenken, daß sie dadurch der Ehre der Kirche und des Papsttums mehr schaden als nützen. Einer der klarsten Verteidiger der Unfehlbarkeit des Papstes im 16. Jahrhundert, Melchior Canus, schreibt: „Diejenigen, welche das Urteil des Papstes über jede mögliche Sache unüberlegt und ungeprüft verteidigen, fördern und festigen das Ansehen des apostolischen Stuhles nicht, sondern erschüttern und zerstören es." Anderseits gehen die heutigen Klagen über mangelnde Freiheit im religiösen Denken vielfach von Christen aus, denen eine autoritative Leitung und Stütze für ihren religiösen Freiheitsgebrauch sehr heilsam wäre. Wenn diese sich auf die freimütige Initiative und Kritik berufen, die im Mittelalter ein Bernard von Clairvaux und andere Heilige an der Leitung der Kirche geübt haben, so muß man sagen: Diese gottberufenen Persönlichkeiten waren so gereift in Heiligkeit und geistiger Selbstzucht, so durchdrungen von Mißtrauen gegen das Menschliche in ihnen und in der Tagesströmung, so verwachsen mit dem Geiste der Kirche, daß ihr Beispiel einem modernistisch angehauchten Reformertum keinen Vorschub leistet[84].

7. Kapitel.

Die Begründung und Entstehung des Glaubensaktes.

Von der äußeren geschichtlichen Offenbarung muß eine Brücke geschlagen werden in das Seelenleben des einzelnen. Der Pfeiler, der dieselbe im Innern des Menschen trägt, die natürliche Voraussetzung des gottgefälligen Glaubens, kann nichts anderes sein als die Wahrheitsanlage und das sittliche Gewissen des Menschen. Von diesem eigensten Besitze aus muß der Zugang zu den höheren Wahrheitsschätzen der Offenbarung erschlossen werden. Das „Ich weiß, wem ich geglaubt habe" des Apostels soll jeder Christ in etwa auf sich anwenden können. Der christliche Glaube ist kein grundloses, willkürliches, aber auch kein erzwungenes, durch logische Schlüsse abgenötigtes Fürwahrhalten, sondern eine lebendige, sittlich begründete Geistestat. Die Kirche selbst protestiert nachdrücklich gegen einen blinden Autoritätsglauben und gegen einen dunkeln Glaubensinstinkt als Begründung katholischen Christentums; „die Glaubenserkenntnis setzt die natürliche Erkenntnis voraus, wie die Gnade die Natur voraussetzt". Zu diesem Lichte der natürlichen Geisteskräfte kommt eine höhere Erleuchtung und Erwärmung von oben. „Der Gläubige", bemerkt Thomas, „ist nicht leichtgläubig; er läßt sich durch hinreichende Gründe bestimmen, durch die Autorität des göttlichen Wortes, die durch Wunder bestätigt wird, und, was mehr ist, durch die innere Erleuchtung und Einladung Gottes"[35])

Der Glaube natürlich und übernatürlich.

In bedeutsamer Form faßt das Vatikanum die kirchlichen Grundsätze über diesen Punkt zusammen. „Damit unser

Glaubensgehorsam der Vernunft entspreche, hat Gott gewollt, daß sich mit dem inneren Beistande des Hl. Geistes äußere Erkenntnisgründe für seine Offenbarung verbinden, nämlich göttliche Taten, vor allem Wunder und Weissagungen, welche als klare Zeichen der Allmacht und Allwissenheit Gottes durchaus sichere und der allgemeinen Fassungskraft angemessene Kennzeichen der göttlichen Offenbarung sind." Der Eindruck derselben lebt fort in der Kirche, die Gott gleichfalls mit deutlichen Kennzeichen ihres göttlichen Ursprungs ausgestattet hat. „Denn nur der katholischen Kirche ist alles dasjenige eigen, was Gott in so reicher und staunenswerter Weise zur einleuchtenden Glaubwürdigkeit des Christentums vorgesehen hat. Ja die Kirche selbst ist wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, ihrer katholischen Einheit und unerschütterlichen Dauer ein großer und beständiger Beweggrund zum Glauben und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung." Wenn so „die rechte Vernunft die Grundlagen des Glaubens darlegt", so reicht ihr Nachdenken doch nicht aus, die Seele zum wirklichen Glauben zu führen; „niemand kann der Predigt des Evangeliums so, wie es zum Heile notwendig ist, zustimmen, ohne Erleuchtung und Anregung des Hl. Geistes . . . Daher ist der Glaube an sich, auch wo er nicht durch die Liebe wirksam ist, eine Gabe Gottes und seine Betätigung eine übernatürliche Handlung, in der der Mensch Gott freien Gehorsam leistet"[36].

Metaphysisch-historischer Beweisgang.

Die wissenschaftliche Erkenntnis und Darlegung der für den göttlichen Ursprung der Offenbarung sprechenden Gründe ist die Aufgabe der Apologetik; sie bildet das natürliche Fundament für die Theologie, die Glaubenswissenschaft. Älter und wichtiger aber als die Wissenschaft ist das christliche Leben; überall, wo lebendiger Glaube im Herzen erwacht und wirkend sich erhält, muß dieser Glaube sich irgendwie vernünftig „rechtfertigen" können, zum mindesten vor dem eigenen Gewissen. Diese lebendige, psychologische Begründung des Glaubens, mit der wir es hier vor allem zu tun haben, braucht offenbar weder dem Umfang noch der gelehrten Form nach der apologetischen Wissenschaft gleichzukommen. Sie

muß sich aber, soll sie vor Selbsttäuschung bewahrt bleiben, mehr oder weniger an den Inhalt der Apologetik anlehnen, mit ihrer Methode berühren.

Der traditionelle Aufbau der Apologetik nimmt zur Grundlage die metaphysische Erkenntnis Gottes als des überweltlichen, vollkommenen Geistes, zu dessen Wesenseigenschaften Allwissenheit und absolute Wahrhaftigkeit gehören. Von hier aus erschließt sie, gleichfalls philosophisch, die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung. Die Tatsache der letzteren erhebt sie aus der Geschichte des Alten und Neuen Testamentes, zumeist aus der Vorherverkündigung und dem wunderbaren Leben, Lehren und Wirken des Erlösers. Christus besiegelt die Offenbarung, die seinen Namen trägt, durch seinen Tod und seine Auferstehung, er läßt die Kirche als seine Stellvertreterin auf Erden zurück. Auf Grund der Aussagen des Neuen Testamentes über das Wesen der Kirche, auf Grund ihrer geschichtlichen Kontinuität von den Aposteln bis zur hierarchisch verfaßten Kirche unserer Tage zeigt sie endlich, daß unter den verschiedenen christlichen Religionsgemeinschaften nur die katholische Kirche die wahre Stiftung Christi, ihr Lehramt die göttlich bevollmächtigte religiöse Lehrinstanz auf Erden ist.

Manche Gegner werfen dieser Methode den Fehler des Zirkelschlusses vor, weil sie die wichtigsten der genannten Tatsachen, vor allem die Lehrgewalt der Kirche, aus dem Neuen Testamente beweise, die Glaubwürdigkeit des letzteren aber wieder aus dem Zeugnis des Lehramtes ableite. — Dieser Vorwurf ist gänzlich verfehlt. Wenn wir uns für die Stiftung und Autorisation der Kirche auf die neutestamentlichen Schriften berufen, so verwerten wir diese als natürliche Quellen, als geschichtliche Dokumente für das Leben Jesu und der Urkirche, ohne ihren Charakter als inspirierte kirchliche Lehrschriften in Betracht zu ziehen. Haben wir damit die historische Erkenntnis gewonnen, daß die Kirche die Gründung Jesu Christi ist und daß seine Verheißungen auf sie zutreffen, so können wir uns dann auch ohne jeden Widerspruch durch sie sagen lassen, daß jene Schriften heilige, vom Hl. Geiste inspirierte Schriften sind, und können sie demgemäß dogmatisch verwerten.

Bei jener kritischen Feststellung der Echtheit der neutestamentlichen Bücher fällt freilich der Gebrauch, den die alte Kirche von ihnen macht, die ununterbrochene Reihe der Bischöfe, die Öffentlichkeit des Gottesdienstes und ähnliches schwer mit in die Wagschale.

Aber diese Bezeugung und Bestätigung hat wieder nichts mit der Lehrgewalt der Kirche zu tun; sie steht jeder anderen literarischen oder monumentalen Bezeugung eines Schriftstellers gleich.

Die Kirche als lebendiger Beweisgrund.

Wie das Vatikanum hervorhebt, kann die Kirche auch als lebendige Realität (per se ipsa), als zweifellose gegenwärtige Größe, Ausgangspunkt eines apologetischen Beweises sein. Die Erscheinung der Kirche in ihrer Dauerhaftigkeit und weltumfassenden Einheit, ihrer einzigartigen religiösen und sittlichen Kraft tritt dem ernsten Beobachter als staunenswertes Rätsel, dem tieferen, vorurteilslosen Betrachter als wahres Wunder der Geschichte entgegen. Diese Fülle großer und segensvoller Eigenschaften kann auf empfängliche Geister so überzeugend wirken, daß sie nur als Werk göttlicher Macht und Weisheit verständlich wird. Ein solcher Beweis ist von verschiedenen Seiten her zu führen, vom geistigen, sittlichen, sozialen, künstlerischen Lebens- und Interessenkreise aus; er übt in unserer Zeit, die durch skeptische und geschichtskritische Bedenken den Erfolg des metaphysisch-historischen Beweisganges erschwert, auf manche Personen eine stärkere Wirkung aus als dieser. Dennoch muß er in die geschichtliche und rechtliche Bezeugung der Kirche einmünden. Denn w e l c h e religiöse Bedeutung und Mission ihrer wunderbaren Erscheinung zugrunde liegt, muß die Kirche selbst uns sagen; und sie sagt uns tatsächlich, daß all ihre Rechte und Vorzüge von Christus herrühren, daß auch ihre religiöse, sittliche und soziale Fruchtbarkeit in der historischen Offenbarung wurzelt, mit ihrer apostolischen, hierarchischen Verfassung verwachsen ist. Wer also die äußere, geschichtliche Offenbarung leugnen, wer die Bevollmächtigung des kirchlichen Lehramtes durch Christus bezweifeln würde, der unterbricht und zerstört auch diesen zweiten Beweisgang, in ähnlicher Weise, wie man sich die edlen und wohlschmeckenden Früchte eines Baumes entzieht, wenn man seine Wurzel zerstört und seinen Stamm umhaut.

Man kann durch die sittlichen Erfahrungen, die den Glauben im Seelenleben begleiten, durch die unvergleichliche Weihe und Fruchtbarkeit, die er dem Völkerleben mitteilt, zur Kirche hingezogen werden. Die praktische, lebensteigernde Kraft des Glaubens darf aber nicht als die in unserer Zeit alleinberechtigte Apologetik dem metaphysisch-historischen Beweisverfahren entgegengestellt werden.

Das wäre dieselbe unnatürliche und unwahre Trennung auf übernatürlichem Gebiet, wie die Kantische Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Vernunft auf philosophischem. Der Modernismus begeht diesen Fehler; er bestreitet die historische Legitimation der Kirche durch den Gottessohn, will sich aber vor der inneren religiösen Lebenskraft und sozialen Notwendigkeit der Kirche beugen. Abgesehen davon, daß die schönsten Früchte des kirchlichen Lebens unmittelbar mit Wahrheiten zusammenhängen, die der Modernismus bestreitet oder entwertet, will die Kirche zu keiner Zeit als selbständige religiöse Kulturmacht, sondern stets als beauftragtes Organ Christi angesehen werden; sie verzichtet auf alles Lob, auf jeden sittlichen Ruhmeskranz, durch den die Echtheit ihrer Geburts- und Rechtsurkunden verdunkelt würde.

Die inneren Kennzeichen.

Katholische Theologen, z. B. Schell, haben von einem mehr intellektualistischen Standpunkte aus den inneren Kriterien vor den äußeren den Vorzug gegeben; sie denken dabei an den objektiven Wahrheits- und Schönheitsgehalt der christlichen Lehre. Allein die Einsicht in diese religiöse Wahrheitswelt kann unmöglich der ausschlaggebende und vorwiegende Glaubensgrund sein. 1. Der Glaube bezieht sich seinem Begriffe nach auf Tatsachen und Gedanken, die wir nicht selbst erschließen und einsehen, sondern aus sittlichem Beweggrunde, auf Ehrfurcht und Vertrauen hin annehmen. 2. Der befriedigende und erhebende Einblick, den die Vernunft in eine Glaubenslehre tut, beweist nicht derart, wie die übernatürliche Tat des Wunders, den göttlichen Charakter einer Offenbarung. Was mein Verstand einsieht, kann möglicherweise auch dem eigenen menschlichen Denken des Verkünders als Frucht entstammen. Tatsächlich enthält das Christentum wichtige Lehren, die jeder intellektuellen Durchleuchtung widerstehen, die dem natürlichen Denken von vornherein nicht so sehr als Weisheit, denn als Torheit und Ärgernis erscheinen. 3. Vor allem wird der erste Zugang zum Glauben, die Erhebung des Heiden aus dem sittlichen Verfall zu neuem, licht- und mutvollem Dasein unmöglich gemacht, wenn er nicht einer beglaubigten Autorität, sondern wesentlich dem eigenen Verständnisse der Dogmen folgen soll. Setzt die Offenbarung schon für die natürliche Religions- und Sittenwahrheit zum großen Teil die Autorität an die Stelle der Philosophie, so wäre es ein Widerspruch, wollte sie von ihren Schülern sofort

die Erkenntnis der noch schwierigeren Offenbarungsgedanken fordern.

Anderseits gibt es allerdings keinen Glauben ohne irgendwelchen geistig erfaßten Inhalt; es gab auch nie eine Katechese, die nur Hinführung zur Kirche, nicht auch Einführung in die Grundlehren der Kirche gewesen wäre. Das Licht- und Trostvolle der Heilslehre hat stets bewegend und anziehend gewirkt neben dem Machtvollen der Heilsverkündigung; äußere und innere Kriterien gehen Hand in Hand. Ihre eigentliche Bedeutung als Quelle gläubiger Einsicht und Geistesstärke entfalten aber die inneren Kriterien erst, nachdem der Glaube in die Seele eingekehrt ist und seine erneuernde und segnende Kraft ungehemmt entfalten kann.

Die Gewißheit vor dem Glauben. Fragen wir, wie die Glaubensgründe im Akte des Glaubens wirksam werden, so ist zunächst der Fall zu berücksichtigen, wo die Beglaubigung, wie bei den Augenzeugen eines Wunders, so evident ist, daß die Tatsache der göttlichen Offenbarung unbestreitbar wird. In Verbindung mit der göttlichen Wahrhaftigkeit, die durch philosophische Erwägungen sicherzustellen ist, könnte dann, wie es scheint, die Annahme des Offenbarungsinhalts auf Grund eines logischen Schlusses eintreten. Allein zunächst vermag der Wille hier immerhin die Wahrheit, die er nicht bestreitet, geringzuschätzen, dem Gottgesandten das Gehör zu verweigern. Jedenfalls beugt sich ein gläubiger Wille auch in diesem Falle nicht dem Zwange der Logik, sondern nimmt, sobald er den Boten Gottes erkennt, in freiem Gehorsam und Glauben sein Wort als Gottes Wahrheit entgegen. Die Fälle übrigens, wo ein strenges Erkennen und Wissen der göttlichen Offenbarungstat möglich ist, sind nach dem hl. Thomas selten; regelmäßig ist schon bei der Annahme dieser Tatsache der sittliche Wille beteiligt[37]). Die für uns erreichbare geschichtliche Erkenntnis Christi und seiner Wunder besitzt keine zwingende, sondern eine „moralische" Gewißheit; bei ihr wie bei der Überzeugung von der Göttlichkeit der Kirche spielen zahlreiche Zeugnisse menschlicher Gewährsmänner, denen wir Glauben schenken müssen, eine Rolle. Auch die Wunder als solche zeigen zwar das Eingreifen göttlicher Macht, aber nicht unmittelbar die Tatsache der Offen-

barung; wie viele Heilige haben Wunder gewirkt, ohne Werkzeuge der Offenbarung zu sein! Die Sendung als Offenbarungsorgan muß uns der Prophet, der Erlöser selbst versichern; und wenn er es tut, dürfen wir sie ihm g l a u b e n auf Grund seiner Heiligkeit, seines persönlichen Eindrucks, ohne daß das bestätigende Wunder mit metaphysischer Konsequenz zur Annahme drängt. Die Wunder zu Lebzeiten Christi hatten den Zweck, seine göttliche Sendung für die Mit- und Nachwelt sicherzustellen; dennoch rühmt Christus den Glauben derjenigen, die seine Botschaft annehmen, ohne Zeichen zu fordern; und er tadelt den Thomas, daß er das Wunder der Auferstehung sehen, nicht auf menschlichen Glauben hin annehmen wollte. Die natürliche Erkenntnis, die dem göttlichen Glauben zugrundeliegt, zeigt so viele Stufen vom eigentlichen Wissen bis hinab zum einfachen, kaum zerlegbaren Pflichtgefühl, daß man im Einklang mit der älteren Theologie am besten sagt: Zur Vernünftigkeit des Glaubens gehört notwendig nur die evidentia c r e d i b i l i t a t i s, d. h. die vernünftige Gewißheit, daß man den Glaubensakt leisten könne und müsse.

Bei neueren Theologen findet sich häufig die These, niemand könne g l a u b e n, was Gott geoffenbart hat, ehe er w i s s e, daß Gott sich geoffenbart hat. Thomas würde dem gegenüber sagen: „Ehe man w e i ß, daß man g l a u b e n m u ß[38])!" Der Unterschied des Ausdrucks mag zum Teil daher rühren, daß wir heute die geschichtliche Erkenntnis als Wissen bezeichnen, was die Scholastik nur mit großer Einschränkung tat; es liegt aber auch ein anderes Mißverständnis zugrunde. Wie die Metaphysik das Dasein Gottes, so soll und will die Apologetik das Dasein der übernatürlichen Offenbarung nachweisen. Folgt aber aus dem Umstande, daß diese Tatsachen Ziel und Gegenstand der Wissenschaft sind, die Notwendigkeit für jeden Menschen, ein wirkliches Wissen derselben vor dem Glauben zu haben? Offenbar nicht; allgemein wird ja zugegeben, daß die Mehrzahl der Menschen das Dasein Gottes nicht durch die Gottesbeweise, sondern durch eine volkstümliche oder kirchliche Autorität erfaßt. Thomas nennt es ausdrücklich einen Hauptzweck der Offenbarung, daß sie den Menschen die Gotteserkenntnis, die auf natürlichem Wege für die meisten schwer erreichbar ist, durch den G l a u b e n vermittelt. Genau so verhält es sich mit der zweiten Tatsache, dem Faktum der Göttlichkeit des Christentums und der Kirche, das ohne Zweifel wissenschaftlich schwieriger festzustellen ist als das Dasein Gottes. Ja, beide Beweisgänge hängen innerlich zusammen; d a ß der allwahrhaftige Gott sich geoffenbart hat, kann wissen-

schaftlich nur der einsehen, der vorher die Existenz Gottes erkannt hat. Wird letztere von den meisten Menschen auf Glauben hin angenommen, so können wir unmöglich von ihnen fordern, daß sie die Offenbarungstatsache vor dem Glauben „wissen"!

Wie schon oben dargetan wurde, vertritt auch in natürlichen Dingen unzählige Male der Glaube die Stelle des eigentlichen Wissens. So nun ist durchweg ein natürlicher Glaube die Vorstufe und Unterlage des göttlichen Glaubens. Es ist sogar möglich, daß sich beide Arten des Glaubens in einem Akte durchdringen. Wir erleben, daß wunderbare Heilungen in Lourdes einen Ungläubigen mit einem Schlage zur Erkenntnis Gottes und zur Annahme des Übernatürlichen bringen. So wirkt auch oft im Gottesgesandten die Macht des menschlichen Zeugnisses, die seiner Weisheit und Kraft, seiner Frömmigkeit und Liebe entspringt, zugleich mit der Macht der göttlichen Autorität, als deren Organ er sich hinstellt. Christus hat „Glauben" gefordert nicht bloß für die Lehren von Gott und Ewigkeit, die er mitteilt, sondern auch für die Tatsache, daß Gott ihn gesandt hat und durch ihn redet. (Joh. 11, 42; 16, 30; 17, 21.) Die Merkmale der Kirche könnten an sich dem bloßen Zwecke dienen, sie als sittliches Gottes- und Friedensreich zu beglaubigen; für das Lehrgebiet wird das in ihrer Erscheinung liegende „motivum credibilitatis" (Vatic.) erst dadurch bedeutungsvoll, daß sie bezeugt, sie sei von Gott auch als Hüterin der offenbarten Wahrheit bestellt. Mancher Suchende, der mit der wissenschaftlichen Erkenntnis dieses göttlichen Auftrags noch nicht fertig ist, gibt sich mit ruhigem Gewissen der einzigartigen Glaubwürdigkeit dieses Selbstzeugnisses hin und erhebt sich von ihm zum göttlichen Glauben; ja er kann in einem Akte sowohl der Kirche als höchster menschlicher Autorität wie dem durch sie redenden Gotte Glauben schenken.

Mannigfaltige Formen der Gewißheit.

Indem wir als letzte und notwendige Voraussetzung des theologischen Glaubens eine Gewißheit praktischer, sittlicher Art (die evidentia credibilitatis) hinstellen, halten wir die Geltung der metaphysisch-historischen Argumente, der objektiven Rechtstitel des Christentums voll aufrecht, gewinnen aber die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der zum Glauben führenden Wege besser begründen zu können. Nach dem hl. Thomas hat schon bei Christus nicht nur das Wunder, sondern auch der Eindruck seiner Predigt, die innere Anziehungskraft seiner Person, das Erbarmen, das er den Sündern erwies, entscheidend auf den Glauben seiner Zuhörer gewirkt[39]). Wieviele Bekehrungen zum Glauben sind durch ergreifende Einzelmotive veranlaßt worden, durch den Leidenskampf eines Martyrers, den Eindruck des katholischen Kultus, das Wort und

Beispiel eines einzigen Missionärs! Wieviele einfache Christen stützen ihren Glauben auf objektiv nicht völlig schlüssige Gedankengänge! Die früher erwähnten Theologen berufen sich hier mit Recht auf die Relativität der Gewißheit je nach dem Bildungsstande, ebenso auf die Nachhilfe der inneren Gnade; aber zur theoretischen Feststellung einer Tatsache können diese Gesichtspunkte offenbar kaum etwas beitragen; wohl zur Erkenntnis einer persönlichen Verpflichtung, zur Würdigung der Glaubwürdigkeit einer Person oder Anstalt. Das sichere Bewußtsein, daß ich der Kirche glauben darf und muß, läßt sich eher aus dem Zusammenwirken sachlicher und persönlicher Faktoren, historischer und sittlich-mystischer Eindrücke erklären, als die abstrakte Gewißheit, daß der historische Christus als Gesandter Gottes die Kirche gestiftet hat. Die heutige Erfahrung, wie sie sich in den Geständnissen bewährter Geistesmänner und Seelenführer spiegelt, läßt es apologetisch bedenklich erscheinen, von jedem Konvertiten vor dem Glauben ein „Wissen“ zu fordern, das wohl theoretisch möglich, aber den meisten praktisch nicht erreichbar ist[40]).

Ein so gelehrter Konvertit wie Kardinal Newman äußert sich wiederholt dahin, daß dem entscheidenden Schritte vielfach nur ein Zusammentreffen vieler Wahrscheinlichkeiten vorhergeht, das sich schließlich zur persönlichen Gewißheit, zum Urteil der praktischen Vernunft, daß man die Kirche als Gottesstiftung und ihre Lehre als Gotteswort annehmen müsse, verdichtet. Pius X. hat mit deutlicher Absicht nur die modernistische Entstellung dieses Gedankens, „die Glaubenszustimmung stützte sich in letzter Instanz auf eine Häufung von Wahrscheinlichkeiten“, verurteilt[41]).

Übrigens ist auch bei unserem schlichten, aber religiös gut unterrichteten Volke die Fundierung des Glaubens trotz unwissenschaftlicher Form doch weit objektiver und solider als beim Irrgläubigen. Vergleichen wir auf beiden Seiten nur das alleräußerlichste Moment, die Autorität des Pfarrers und Seelsorgers! Sie ist in der katholischen Kirche eine amtlich garantierte, nicht eine persönliche; wegen der Einhelligkeit aller katholischen Priester, wegen ihrer Unterordnung unter den Bischof, wegen der bis ins kleinste Dorf fühlbaren Autorität des Papstes rückt sie in einen weltumfassenden, weltgeschichtlichen Zusammenhang hinauf. Auch die aufs Gemüt wirkenden Vorzüge und Früchte des kirchlichen Lebens und die Vorbilder und Sinnbilder, die im Kultus wirken, hängen so enge mit dem Ganzen der Kirche, mit ihrer geschichtlichen und sittlichen Lebenskraft zusammen, daß sich auch aus solchen Einzelheiten leicht die Echtheit des Ganzen

erschließen läßt, ähnlich wie wir an den über die Mauer hängenden Zweigen die Schönheit eines Gartens erkennen können. Dazu kommen dann alle die geschichtlichen und lehrhaften Gründe, die auch der Volkskatechismus in einfacher Form bietet.

Die Erleichterung der Wahrheitserkenntnis, die in einer autoritativen göttlichen Lehranstalt liegt (s. o. S. 87 ff.), zeigt sich nicht nur darin, daß eine lebendige Anstalt auf die religiösen Fragen der Menschheit deutliche Antwort gibt, sondern auch darin, daß sie ihre eigene Sendung, Würde und Zuverlässigkeit überzeugungsvoll beteuert. Es scheint ein Widerspruch, ist aber keiner: man kann der Autorität auch glauben, daß sie Autorität ist. Das Kind glaubt den Eltern, ohne Beweise zu fordern, daß es von ihnen abstammt und abhängt; die Geltendmachung der elterlichen Autorität im Gebieten und Mahnen, im Sorgen und Mühen ist ihm Beweis genug. So nimmt die Kirche seit zwei Jahrtausenden das Recht und die Pflicht, das Evangelium unfehlbar zu deuten und die tiefsten Lebensrätsel zu lösen, mit einer Sicherheit in Anspruch, die kein Schwanken kennt, die in Drohung und Strafe, in mütterlicher Sorge und Liebe unnachahmlich sich ausspricht. Ein menschliches Gebilde wäre unter der Last einer solchen Vollmacht und Verantwortung längst zusammengebrochen. Ein solcher Anspruch, das empfinden auch ihre Gegner, müßte, wenn erdichtet, nicht nur als menschliche Überhebung, sondern als dämonische Anmaßung gebrandmarkt werden. Wie stimmte aber zu einem solchen Verdachte der religiöse Geist, die erhabene Frömmigkeit derselben Kirche, die Heiligkeit, die sie der Menschheit eingepflanzt, die Liebe der Edelsten, die sie dafür geerntet hat? Gerade diese Selbstgewißheit der Kirche macht in unserer Zeit um so mehr Eindruck, je weiter sich alle anderen Konfessionen von ihr entfernt haben. Auch die anglikanische und die orientalische Kirche haben den Anspruch, unfehlbare Norm des Glaubens zu sein, heute aufgegeben; die letztere wenigstens praktisch, sofern sie kein Organ unfehlbarer Kundgebung besitzt. Der zweifelnde und ringende Mensch, welcher eine absolut sichere Auskunft sucht über Gott, Christus und Jenseits, findet auf dem ganzen Erdenrunde nur mehr Antwort in der katholischen Kirche.

Wie zur natürlichen Gotteserkenntnis eine gewisse sittliche Disposition erforderlich ist[42]), so schließt die Entstehung des christlichen Glaubens noch mehr eine sittliche Entwicklung und Erhebung in sich. Das Gefühl der irdischen Gebundenheit und Ratlosigkeit, das Bewußtsein der Schuld und Schwäche, die Sehnsucht nach Licht, Reinheit und Freiheit bringen der Seele eine sittliche Stimmung, die sie für höhere Belehrung, für eine Offenbarung göttlicher Wahrheit und Gnade empfänglich macht. Liegt die Erkenntnis des Daseins Gottes schon vor, so wird das Verlangen nach einer gnädigen Selbstmitteilung Gottes leicht zum inständigen Gebete, zum vertrauensvollen Erwarten. Eine solche Stimmung, wo sie auch nur im Keime vorliegt, begünstigt die Prüfung der tatsächlichen Offenbarung, ohne sie zu fälschen; ist sie doch im Grunde nichts anderes als die Sehnsucht des Geistes nach einer Wahrheit, die volle Klarheit und Reinheit bringt, nach einer Wahrheit, die Gott nahebringt, nach dem höchsten Lebensziele. Die ernste Prüfung ihrer Kennzeichen ist das erste, was eine göttliche Offenbarung fordern muß; sie kostet je nach der Anlage und Bildungsstufe des Geistes eine größere oder geringere Anstrengung. Die Untersuchung der einzelnen Tatsachen und Zeugnisse geschieht natürlich nach der Methode und mit der Unparteilichkeit, die sonst für das betreffende Wissensgebiet gelten. Aber „zum Unterscheiden des Wahren und Falschen genügt der kritische Verstand, zum Entscheiden über das Wesentliche und Unwesentliche wird mehr erfordert". Wie die Würdigung des Schönen im Kunstwerk, des Organischen in einer geschichtlichen Entwicklung eine gewisse Einfühlung in das Ganze fordert, so verlangt die Erkenntnis des Echten und Wunderbaren in einer Religion eine Verwandtschaft in der Grundstimmung, eine sittlich-religiöse Richtung des Seelenlebens.

Der Glaube als übernatürlicher Tugendakt.

Schon bei dieser Vorbereitung ist der Einfluß der Gnade oft unverkennbar. Schneller oder langsamer, auf mannigfachen Wegen kommen so die Wahrheitssucher dem Heiligtume näher. Für alle aber tritt der Augenblick ein, wo die Pfade und Stufen aufhören, wo der Gang der natürlichen Erwägung abschließt und gleichsam eine Marmorwand sich erhebt, auf der der Tempel der Wahrheit thront. Hier muß der Wille, von der

Kraft der Gnade ergriffen und beflügelt, den letzten Aufschwung geben; er muß die Vernunft über sich selbst erheben, sie ins Heiligtum führen und veranlassen, demütig hinzuknien und ihr Haupt vor der göttlichen Wahrheit zu beugen. „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht mein Vater ihn zieht" (Joh. 6, 44). „Durch Gnade seid ihr erlöst vermittelst des Glaubens, und das nicht aus euch; denn er ist Gottes Geschenk." (Eph. 2, 8.) So zeigen die geschichtlichen Bekehrungen nach den verschiedenen Stadien der Vorbereitung einen mehr oder minder deutlichen An- und Auftrieb durch die Gnade, nicht selten einen plötzlichen, auffallenden Umschwung des seelischen Lebens. In der Analyse des Glaubens finden wir überall einen unlösbaren, geheimnisvollen Rest.

Die Notwendigkeit des Gnadenbeistandes wird in etwa schon durch die sittliche Seite des Glaubensaktes verständlich. Der Glaube enthält Anforderungen, die im Hinblick auf die menschliche Schwäche und Neigung zur Ungebundenheit fast unerschwinglich erscheinen. Hier wird vollkommen Ernst gemacht mit der Forderung, daß wir wie Kinder werden müssen, um ins Himmelreich einzugehen; und doch, wie schwer fällt kindliche Einfalt dem selbstgefälligen Denken! Hier handelt es sich nicht um ein platonisches Erkennen, sondern um tatkräftiges, verantwortungsvolles Anerkennen, um eine übersinnliche Wahrheitserkenntnis, die uns ganz und für immer in Anspruch nimmt, uns sittlich völlig beherrschen und jedes Opfer, selbst das des Lebens, von uns fordern will! Der Glaube ist für den natürlichen Sinn ein kühnes, fast übermenschliches „Wagnis", zu dem ein „Wunder" uns hinüberführen muß. Mit der vollen Hingabe aber zieht auch das „Licht des Glaubens" in uns ein, jene übernatürliche Erneuerung des Geistes, die das Dunkle klar, das Schwere trostvoll macht. Mit ihr ist der Anfang des mystischen Lebens gegeben, das hinüberleitet in das himmlische Leben der Gottschauung. Mit ihr wird der geheimnisvolle Funke vom Hl. Geiste in uns entzündet, der nun in stiller Glut weiterbrennt und, wenn die Pilgerschaft zu Ende ist, zum „Lichte der Glorie" aufflammen wird.

Die Absolutheit des Glaubens.

Die Gewißheit der Glaubensgründe ist eine moralische; der Glaubensakt selbst besitzt absolute Festigkeit, ist rückhaltlose Hingabe an die göttliche Autorität. Die für die Offenbarung sprechenden natürlichen Gründe tragen eben nicht unmittelbar die Glaubensgewißheit; sie wirken unmittelbar auf das Gewissen und den sittlichen Willensentschluß, der dem Glauben vorangeht und mit dem eine neue, selbständige Art

des Fürwahrhaltens beginnt. Die absolute Verbindlichkeit sittlicher Pflichten geht ja auch sonst nicht selten über die Sicherheit ihrer gedanklichen oder historischen Voraussetzung hinaus; so bei der Pflicht der Ehrfurcht gegen die Eltern, bei der Treue gegen den Herrscher. Die Forderung eines absoluten, unwiderruflichen Glaubens entspricht vollkommen der Würde und Wahrhaftigkeit Gottes; sie zeigt auch die tiefste Kenntnis des Menschenherzens. Ich denke dabei nicht nur an die Mystizisten aller Schattierungen, an ihre krampfhaften Bemühungen, eine absolute Vergewisserung, eine unmittelbare Berührung mit Gott zu erzwingen. Auch der Philosoph wird durch die Notwendigkeit, seine praktische Lebensführung durch eine Weltanschauung zu ergänzen, über den Zustand des Suchens und Prüfens zur endgültigen Entscheidung gedrängt. Eucken stellt die freie, axiomatische Entschließung, wodurch wir den sinnlichen Schein durchbrechen und das göttliche Geistesleben wagemutig ergreifen, in den Mittelpunkt seiner Philosophie. Schon Goethe hat bei den meisten Gelehrten die Beobachtung gemacht, daß sie sich mit den Jahren „in ein stilles Wortkredo versteifen, bei welchem dann so gut zu verharren ist wie bei irgend einem anderen“[43]).

Was die letzte Bemerkung angeht, so darf sich ein selbstgewähltes Kredo natürlich nicht an Zuverlässigkeit mit dem kirchlichen vergleichen. Wie sollte ein Ich, das soeben noch im Suchen nach dem Glauben seine Ratlosigkeit bekannt hat, sich nun selbst einen sicheren, unerschütterlichen Glauben geben können! Das katholische „Ich glaube“, obschon es freie, sittliche Tat ist, vermag sich doch wissenschaftlich in einzigartiger Weise zu rechtfertigen; es kann sich ferner, obschon in sich ein „Wunder“, auch auf geschichtliche Wunder berufen, nicht zuletzt auf die Tatsache eines ebenso absoluten, aktiven Selbstbewußtseins der Kirche. Bei jeglichem Vertrauen und Lieben steigert sich die Zuversicht wechselseitig; dem stärkeren, hoheitsvolleren Geben folgt ein festeres, innigeres Empfangen. In der Kirche ist es der Hl. Geist, der auf beiden Seiten, im Geben und Empfangen, im Lehren und Hören die unbedingte Zuversicht erzeugt und machtvoll durch die Jahrhunderte aufrechthält.

„Würde es aber nicht“, so wendet ein Jurist ein, „bei einem Richter unmoralisch sein, wenn er seiner Beweiswürdigung durch Willenseinfluß eine größere Festigkeit geben wollte?“ 1. Diejenige Feststellung der Wahrheit, bei der der Richter sich beruhigen muß und beruhigt, ist, philosophisch betrachtet, überhaupt meist ungenügend. Ein Beweis durch ein paar Zeugen ist logisch gar kein Beweis; die gesetzliche Konvention oder die persönliche Vertrauenswürdigkeit der Zeugen machen ihn erst dazu. In beiden Fällen wirken aber offenbar Faktoren des Willens und Gemütes, Achtung oder Glaube, mit. 2. Die Gegenstände richterlicher Beurteilung sind zufällige Handlungen und irdische Werte, die inhaltlich kein Wahrheitsinteresse, keine sittliche Teilnahme erheischen. Der Richter ist gerade dazu gesetzt, gegenüber den Leidenschaften der Menge und der Parteien mit voller Teilnahmlosigkeit zu urteilen. Bei den höchsten Ideen und Lebensgütern ist eine solche Gleichgültigkeit unmöglich; von ihnen gilt das Wort Augustins: „Wir sollen nicht ü b e r sie richten, sondern uns n a c h ihnen richten“. Auch gegenüber den Grundlagen der Rechtsordnung darf ja der Richter nicht apathisch und uninteressiert bleiben. Ähnliches trifft zu für die religiöse Ordnung des Christentums. 3. Der Richter kann sich mit einem Non liquet begnügen, kann den Besitzstand fortdauern, den Angeklagten laufen lassen. Die höchsten Lebensfragen aber drängen nach Entscheidung; in ihnen erhebt das eine Notwendige seine Stimme. Und die Kirche steht nicht vor uns als Angeklagte oder als Partei, um sich zu verteidigen oder Recht zu suchen; sie steht da als die Botin und Lehrerin des Himmels, sie versichert uns die Wahrheit des Glaubens im Namen des wahrhaftigen Gottes.

A. M e s s e r nimmt besonderen Anstoß an dem Satze des Vatikanums, daß „diejenigen, die den Glauben unter dem Lehramte der Kirche angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben können, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen“, da doch dem Forscher und dem denkenden Christen triftige Bedenken gegen die Autorisation der Kirche selbst aufsteigen könnten[44]). Durch die Akten des Konzils ist festgestellt, daß diese Erklärung nur die objektive Vollgültigkeit der kirchlichen Glaubensgründe aussprechen, nicht die Möglichkeit eines subjektiv schuldlosen Irrtums bestreiten will. Die Lage der Katholiken, so sagt das Konzil gegen hermesianische und andere Irrtümer, ist eine wesentlich andere als die der Irrgläubigen; einmal, weil die Kirche die Wahrheit hat und mit objektiv zureichenden Merkmalen derselben ausgestattet ist; sodann auch, weil der Geist der Wahrheit, den die Gläubigen empfangen haben, n a t u r g e m ä ß ihre Verbindung mit seinem Leibe, der Kirche, aufrechthält. Nun dürfen wir aber sagen: Wie dieser Geist, den auch die gutgläubigen Protestanten in der Taufe empfangen haben, nicht immer Wunder wirkt, um diese Christen trotz äußerer Hemmnisse von der Wahrheit des katholischen Glaubens zu überzeugen, so

braucht er auch keine Wunder zu wirken, um einen Katholiken, der zwar einigermaßen unterrichtet, aber von ganz besonderen Schwierigkeiten, von überwältigenden, antikatholischen Einflüssen umgeben ist, stets mit den notwendigen Gegengründen und Einsichten auszurüsten. Wie manche neueren Theologen, so haben schon bedeutende Spätscholastiker, z. B. Tanner, Azor, Platel, Amort die Möglichkeit einer unverschuldeten Abirrung von der äußeren Kirche für Ausnahmefälle zugegeben. Damit wird natürlich die objektive Allgemeingültigkeit der Treuepflicht ebensowenig angetastet, wie etwa das absolute Gebot der Monogamie unter der Annahme leidet, daß manche Menschen in unüberwindlichem Irrtum polygam leben. Wohl aber ist mit diesem Zugeständnis die sittliche Härte ausgeschlossen, daß wir hienieden schon über das Innere eines Nebenmenschen ein verdammendes Urteil fällen dürften.

8. Kapitel.

Die Geheimnisse des Glaubens.

Das Geheimnis in Natur und Offenbarung.

Wo immer der Geist von der Oberfläche in die Tiefe dringt, da stößt er auf Tatsachen und Begriffe, die ihm unlösbare Rätsel stellen, und die er doch nicht fallen lassen kann, ohne den sichersten Wahrheitsbesitz preiszugeben. Manche neigen dazu, schon das als unmöglich hinzustellen, was sie nicht sinnlich vorstellen können. Und doch zwingt uns schon die Naturwissenschaft, diese Schranke in vielen Fällen zu überschreiten. Für die Tatsache, daß unser Planet in jeder Sekunde etwa 30 Kilometer zurücklegt, erst recht für die andere, daß der violette Lichtstrahl in derselben Zeit 731 Billionen Schwingungen macht, fehlt uns jedes anschauliche Verständnis. Pasteur sagte einmal, der Begriff des Unendlichen in Zeit und Raum, wie ihn die Philosophen und Mathematiker gebrauchen, enthalte mehr Wunder als alle Religionen; er zwinge bei tieferer Betrachtung jeden Menschen, auf die Knie zu fallen und um Schonung für seine Vernunft zu bitten. Dennoch glauben manche, Grund genug zu haben, an der Wirklichkeit des Geistes, der Gottheit, der Schöpfung zu zweifeln, weil ihre Phantasie diese Begriffe nicht sinnlich vorstellbar machen kann. — Nach Dubois-Reymond bietet die einfachste Sinneswahrnehmung, nicht minder die freie, willkürliche Bewegung, falls man letztere nicht als Illusion erkläre, dem kausalen Denken eine unlösbare, transzendente Schwierigkeit. Der christliche Denker hält an diesen Tatsachen fest, er besitzt auch in seiner Theorie von der Seele und vom freien Willen eine Erklärung, die dem nächsten intellektuellen Bedürfnisse genügt; aber wieviel Dunkelheiten und scheinbare Widersprüche lauern auch für ihn hinter diesen Wahrheiten, die dem menschlichen Bewußtsein so nahe

stehen! Wie könnten wir also hoffen, unser Geistesauge zu Gott erheben zu können, ohne von seiner Lichtfülle geblendet zu werden, wie könnten wir an eine Offenbarung, die uns das Innere Gottes erschließt, mit dem Anspruche herantreten, daß sie uns nur Begreifliches mitteilen solle! Wahrlich, das Vorhandensein von Geheimnissen in einer Religion ist kein Verdachtsgrund gegen, sondern eher ein Beweis für ihre Wahrheit und Göttlichkeit. Die Mystik, die sich als unverwüstliches Element in oder neben allen Religionen geltend macht, bezeugt das allgemeine Gefühl der Menschheit für das Übervernünftige des Glaubens; sie bildet tatsächlich nicht bloß dem Worte, sondern auch der Sache nach eine Ergänzung, die andere, praktische Seite des Glaubensmysteriums.

Das Christentum versteht unter Geheimnissen im engeren Sinne jene Wahrheiten der Offenbarung, die so sehr unsere Vernunft übersteigen, daß wir weder ihre Wirklichkeit noch ihre Möglichkeit, weder das Daß noch das Wie aus eigener Kraft erkennen können. Auch nachdem die Offenbarung das Daß kundgetan, führt keine zwingende Schlußfolgerung von der natürlichen, philosophischen Erkenntnis zu ihnen hinüber. Die Aufgabe der Dialektik beschränkt sich hier auf die Kritik gegnerischer Einwände und den Nachweis ihrer Unzulänglichkeit. Die wichtigsten Geheimnisse dieser Art sind die hl. Dreifaltigkeit, die Menschwerdung und Erlösung, die Gnade, das Meßopfer und die Sakramente, die Auferstehung, die beseligende Anschauung Gottes im Himmel und die ewige Verdammnis der Hölle.

Die Bestreitung der Geheimnislehren ist das eigentliche Feld des Rationalismus und der religiösen „Aufklärung“. Vor allem das 18. Jahrhundert hat in ernster und spöttischer Befehdung der spezifisch christlichen Dogmen Lorbeeren zu pflücken gesucht. Der modernistische Agnostizismus müßte sich streng genommen jeder inneren Kritik des Dogmas enthalten; erklärt er doch die Vernunft in metaphysischen Dingen für völlig inkompetent. Aber da ihm der Glaube nur innere Erfahrung ist, das theologische Denken nur Selbsterlebtes in Begriffe fassen kann, so verliert auch für ihn das Mysterium als objektive, durch äußere Offenbarung verbürgte Geheimnislehre allen Sinn. Eine apologetische Betrachtung des Geheimnisglaubens ist jedoch nicht nur mit Rücksicht auf diese häretischen Gegensätze wünschenswert. Die Annahme übervernünftiger

Wahrheiten bietet jedem menschlichen Denken Schwierigkeit; viele Menschen, die der Tatsache und dem Inhalt einer übernatürlichen geschichtlichen Offenbarung gern Beifall zollen würden, schrecken doch vor dem Glauben zurück, weil sie fürchten, er mute ihnen Widerspruchsvolles, mit der Natur des Geistes Unvereinbares zu.

Das Geheimnis im Neuen Testamente.

Die Glaubensgeheimnisse sind mit dem geschichtlichen Wesen des Christentums unlöslich verwachsen. Daß sie seit dem zweiten Jahrhundert einen Bestandteil des Glaubens und Gottesdienstes bilden, geben auch die Modernisten zu. Herrmann hat für Männer wie Justinus und Augustinus, Thomas und Luther nur die Entschuldigung, sie hätten das unsittliche Verhalten, das in einem solchen Glauben liegt, noch nicht empfunden[45]). Mehr und mehr erkennt die moderne Theologie das Mystische in Lehre und Sakrament als einen Bestandteil auch des Neuen Testamentes an, wobei sie freilich die Predigt Jesu ausnehmen möchte. Schon die synoptischen Evangelien lehren jedoch deutlich die Gottessohnschaft Christi, seinen Sühnetod, die Taufe und das Abendmahl, die Auferstehung des Fleisches; Christus selbst spricht von „Geheimnissen" des Reiches Gottes, die der Menge in Gleichnissen dargeboten, von den Jüngern aber „erkannt" werden sollen. Bei Johannes treten diese Ideen noch klarer hervor; sein Prolog legt tiefsinnig den inneren Zusammenhang zwischen der Logoslehre, der Erlösung und der Gnadenkindschaft dar. Unbestritten lehrt Paulus geheimnisvolle religiöse Wahrheiten und nennt sie ausdrücklich Mysterien; er faßt das ganze Christentum als ein großes Mysterium, das von ewigen Zeiten her in Gott verborgen war, nun aber „allen Völkern zum Gehorsam des Glaubens kundgemacht wird", ein kostbarer Schatz von Weisheit, Einsicht, Erkenntnis. Klassisch sind seine, auch vom Vatikanum angezogenen Äußerungen zu Anfang des 1. Korintherbriefes. Nicht nur, daß er Glaube und Weltweisheit als zwei Arten von Erkenntnis gegenüberstellt; auch von der echten, theistischen Weisheit unterscheidet er das christliche Heilsdogma, das den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit ist und dennoch alle Weisheit des Menschen übertrifft. Dasselbe ist keinem Weltweisen bekannt gewesen, es ist allem Ahnen und Fühlen des Herzens überlegen; nur der Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforscht,

konnte es uns mitteilen. Daher ist auch der natürliche Mensch zu seiner Erkenntnis unfähig; nur der geistliche, vom Glauben erleuchtete Mensch empfängt ein „Wissen“ desselben. Ein solcher „vergleicht Geistliches mit Geistlichem“ — erkennt den harmonischen Zusammenhang jener Lehren; er vermag von dieser höheren Weisheit aus alles Natürliche zu beurteilen — ein Beweis, daß sie gedankliche, nicht bloß symbolisch-gefühlsmäßige Bedeutung haben.

Das Geheimnis kein innerer Widerspruch.

Von neueren Philosophen (Kant, Fichte, Natorp, Herrmann, Le Roy) ist gegen das Geheimnis eingewendet worden, es gestatte seinem Begriffe nach keine geistige Aneignung. Das Übervernünftige liege von selbst gänzlich außerhalb des Vernunftdenkens; die dogmatische Formel komme somit über einen bloßen Wortklang nicht hinaus. Diesen Einwurf widerlegt schon die einfachste Beobachtung der Tatsachen. Bei manchen Dogmen sind die Begriffe klar und bekannt, auch das verbindende Urteil ist als Tatsache wohl verständlich; es fehlt nur die innere Einsicht in seine Wahrheit. Der Satz: „Christus ist von den Toten auferstanden“ bietet einen deutlichen, auch dem Volke zugänglichen Gedankeninhalt; die Begriffe des toten und lebendigen Menschen sind jedermann bekannt, die ausgesprochene Tatsache ist ebenso verständlich. Auch die Gegenwart desselben Christus auf dem Altare hat einen ganz bestimmten Sinn; nur mit sophistischer Verdunkelung der Worte konnte Le Roy einwenden, Gegenwärtigsein bedeute so viel als Wahrnehmbarsein. Bei den Mysterien, die sich auf rein spirituelle, übernatürliche Realitäten, wie die göttlichen Personen, die heiligmachende Gnade, beziehen, müssen freilich die vom Irdischen genommenen Begriffe erst gereinigt und erhöht werden; dann aber geben auch sie einen charakteristischen Gedankeninhalt, wie sich darin zeigt, daß wir oft nach besseren, treffenderen Wortbildern suchen, daß wir gewisse Formulierungen als falsch oder fremdartig abweisen. Der tiefste Grund für diese Möglichkeit liegt in der Tatsache, daß der menschliche Geist nicht für den bloßen Schein und die Erscheinung, sondern wesentlich für die Wahrheit, ja für alle Wahrheit bestimmt und angelegt ist.

Daß eine dogmatische Wahrheit nicht aus dem natür-

lichen Gedankenkreise ableitbar, daß sie in ihrer inneren Begründung unerkennbar ist, hindert keineswegs die Annahme ihrer Tatsächlichkeit. Andernfalls müßten viele Tatsachen des äußeren und inneren Lebens als widerspruchsvoll fallen gelassen werden. Jede Tatsächlichkeit als solche schließt in etwa ein Geheimnis ein; im Vergleich zum subjektiv Gedachten und Geschaffenen liegt in allem Wirklichen, Gegenständlichen ein Undurchsichtiges, Widerstrebendes. So hängt die Transzendenz des Wahren und Wirklichen über die individuelle Vernunft schon mit dem „alten" Wahrheitsbegriff zusammen. Was von der irdischen Welt gilt, trifft noch weit mehr für die übersinnliche zu; die Wahrheitsfülle der Gottheit in ihrer Ausdehnung und Tiefe muß notwendig alle Maßstäbe geschöpflicher Denkkraft übersteigen. Dazu kommt, daß die in der Heilsordnung verwirklichten Ratschlüsse Gottes freie Erweise seiner Liebe und Weisheit sind, die sich jeder logischen Deduktion entziehen, die auch aus einem tiefsterfaßten Gottesbegriff nicht rational herzuleiten sind.

Männer, wie Strauß, Paulsen, Tolstoi berufen sich für den widervernünftigen Charakter des Dogmas auf den angeblichen Ausspruch Tertullians: Credo, quia absurdum! Tatsächlich sagt Tertullian in der gemeinten Schrift, die er übrigens nach seinem Abfall von der Kirche geschrieben hat: „Mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est[46]." Tertullian liebt schroffe, paradoxe Wendungen; nach dem Zusammenhang will er sagen, das Wort vom Kreuze, vom Gekreuzigten und Auferstandenen, erscheine der weltlichen Weisheit als Torheit; der Glaube enthalte Unmögliches, „wenn wir nach unserem Sinne über Gott urteilen". Die menschliche Beschränktheit darf das „Staunenswerte und Großartige" nicht als unglaublich verwerfen, darf Gottes Wesen und Taten nicht nach ihren Maßstäben messen. Wie wenig Tertullian geneigt ist, dem Geiste des Menschen ein positives Verhältnis zum Glauben und seinen Geheimnissen abzusprechen, zeigt sein Ausspruch von der „anima naturaliter christiana", sein Bestreben, den Gehalt und Zusammenhang der christlichen Dogmen spekulativ zu ergründen.

Auf den springenden Punkt der heutigen Feindschaft gegen die Geheimnislehre führt uns Herrmann, wenn er fordert, der Christ müsse den Inhalt seines Denkens „aus sich selbst erzeugen", und wenn er es als falsche, römische Auffassung hinstellt, zu sagen: „die Kenntnis der Wahrheit solle der Mensch allerdings durch sein Forschen erzeugen, die Wahrheit selbst aber erzeuge er

nicht, in ihr habe er etwas objektiv Gegebenes vor sich[47])." Will Herrmann wirklich behaupten, er habe nicht bloß die Kenntnis der mathematischen, logischen und sittlichen Gesetze selbst erworben, er habe auch diese Gesetze selbst erzeugt? Bestanden denn diese Gesetze nicht, ehe er existierte? Wenn sie aber bestanden, so waren sie „objektiv gegeben", und sein Denken konnte nur die Aufgabe haben, ihr Verständnis, nicht sie selbst, zu erzeugen. Das objektive Gegebensein ist in der Tat der trefflichste Ausdruck für das Wahre und Wirkliche. Ein Zeuge, der vor Gericht erklärt, seine Aussage biete nichts „objektiv Gegebenes", sondern etwas, was er selbst „aus seinem Herzen erzeugt" habe, würde ohne Zweifel als Meineidiger oder Irrsinniger festgesetzt.

Lichtseite der Mysterien.

Das Denken vermag nicht bloß der Geheimnislehre einen charakteristischen Sinn abzugewinnen; es vermag bei rechter Disposition auch ihre innere Struktur, ihren Wahrheitsgehalt in etwa aufzuhellen. „Die vom Glauben erleuchtete Vernunft erlangt, wenn sie eifrig, demütig und besonnen forscht, mit Gottes Hilfe eine gewisse Einsicht in die Mysterien fruchtbarster Art, sowohl durch die Analogie natürlich erkannter Gegenstände wie durch den Einklang der Geheimnisse untereinander und mit dem höchsten Ziele des Menschen[48])." Diese Erkenntnis wird aber nie ein Durchschauen der Wahrheit, wie beim natürlichen Wissen. Schon die Hl. Schrift verwendet Analogien aus der Natur, um dogmatische Gedanken zu veranschaulichen; sie vergleicht das Wirken des Hl. Geistes mit dem Winde, die Glaubensgnade mit dem Lichte, die mystische Christusverbindung mit dem Bleiben der Rebe am Weinstock, die Auferstehung von den Toten mit dem Sprossen des Samens. Da auch die Natur ihr Tiefstes verschleiert hält, bilden ihre Vorgänge oft die angemessenste symbolische Einkleidung des Mysteriums. Je mehr andere Analogien in das Seelen- und Geistesleben des Menschen hineinragen, um so mehr steigt ihr eigentlicher Erkenntniswert. Wie groß ist der Einfluß gewesen, den die Ausdrücke Logos und Pneuma, Wort und Geist auf die Lehre von der Dreieinigkeit geübt haben! Welche lebendige Anregung hat die trinitarische Spekulation erhalten durch den Vergleich des Erkennens und Wollens mit den Hervorgängen in Gott!

Die philosophischen Bezeichnungen bleiben, wie schon erwähnt wurde, immer ein unvollkommener Ausdruck des Göttlichen. Aber

„diese alten Ausdrücke haben für uns nicht ihre Bedeutung verloren, sind nicht zu sinnlosen Zeichen und Lauten geworden. Sie besagen zwar nicht alles, was sich über Gott sagen läßt; sie besagen aber auch nicht nichts; zwischen allem und nichts liegt etwas". Übrigens „steht nichts im Wege, daß auch aus der neueren Philosophie wahre und wertvolle Bestandteile in ähnlicher Weise mit der kirchlichen Lehre verschmolzen und durch sie gleichsam verklärt und zu höherer Seinsweise erhoben werden"[49]).

Noch überzeugender als diese natürlichen Analogien ist die auch von Nichtgläubigen anerkannte gedankliche Harmonie der Dogmen untereinander. Auch was im einzelnen rätselhaft erscheint, empfängt vom Ganzen eine Beleuchtung und Bestätigung, die um so mehr Eindruck macht, je schwieriger es sein muß, in den erhabensten, abstraktesten Dingen eine einheitliche, sichere Stellung nach allen Seiten zu behaupten. Schließlich sind alle Mysterien nur die Entfaltung des einen großen Grundgeheimnisses, der übernatürlichen Berufung der Menschheit.

Selbst das tiefe Dunkel, das auch für die genialste Spekulation mit dem Geheimnisse verbunden bleibt, hat sowohl religiöse wie geistig-kulturelle Bedeutung. Es bringt dem Geschöpfe seine Ohnmacht gegenüber dem Unendlichen, seine intellektuellen Schranken zum Bewußtsein und weckt in ihm die Schauer heiliger Ehrfurcht vor Gott. Es übt mit seinem mystischen Halbdunkel, mit seinen verborgenen Tiefen auf das Denken, Fühlen und Gestalten des Geistes eine stärker erregende Wirkung als andere, klar umschriebene Denkinhalte. Welche erhabenen Inspirationen verdankt die Kunst gerade den Mysterien des Christentums, der gläubigen Verehrung der Jungfrau-Mutter, des Gotteslammes am Kreuze, der Eucharistie! Das für den Nichtkatholiken fremdartigste Geheimnis, die heilige Eucharistie, hat geradezu die höchsten Meisterwerke der Kunst, die gotischen Dome und die Autos sacramentales, die Disputa Raffaels und die Missa solemnis Beethovens hervorgerufen. Was wären Weihnachten, Ostern und Pfingsten ohne den realen, übernatürlichen Gehalt der Heilstatsachen für die christliche Frömmigkeit, für die Inbrunst des Glaubens und den Schwung des Hoffens, für die Erschütterung, Erhebung und Tröstung der Volksseele? So sendet die Wolkensäule, die uns in der

Wüste voranzieht, aus ihrem Dunkel feurige Strahlen hervor, um unsern Weg zu erhellen und den Mut der Wanderschaft immer von neuem zu erwecken.

Diese anregende und fördernde Wirkung gilt speziell auch für das philosophische Denken. Das Mysterium bedeutet keineswegs ein „ehrenvolles kirchliches Begräbnis", wodurch man widerspruchsvolle Gedanken unschädlich, veraltete unantastbar macht (Harnack); erst recht nicht einen hierarchischen Kunstgriff, der das Zutrauen zur Vernunft abstumpfen und die Geister gefügig machen soll (Pfleiderer). Man kann umgekehrt sagen, daß die Mysterien einen stärker befruchtenden Einfluß auf die Entwicklung des geistigen und philosophischen Lebens geübt haben als die auch von der Aufklärung anerkannten Vernunftdogmen des Christentums. Die großen Kirchenlehrer des Altertums sind in den trinitarischen und christologischen Kämpfen emporgewachsen; das Genie Augustins hat sich durch Vertiefung in die Geheimnisse der Dreifaltigkeit, der Gnade, der Kirche, zur Vollkraft entfaltet; Erlösung und Rechtfertigung sind die Probleme, die von Anselm bis auf Luther das Denken der stärksten Geister in der Kirche angeregt und die Theologie fortschreitend entwickelt haben. Diese konsequente, trotz zahlloser Versuchungen zur Ablenkung langsam aufsteigende Entwicklung der strengen Dogmen enthält ein neues Moment ihrer inneren, sieghaften Wahrheit; sie kann, wie Newmans Bekehrung zeigt, ein *motivum credibilitatis* von besonderer Kraft werden. Auch die heutige Lage des Geisteslebens beweist, daß der Glaube an das Mysterium keineswegs das „Zutrauen zur Vernunft" abstumpft. Wo finden wir denn heute eine so feste Zuversicht zur Erkenntniskraft des Denkens, zur Unverbrüchlichkeit der natürlichen Gesetze in Metaphysik, Sittlichkeit und Recht, wie auf dem Boden jener Kirche, die angeblich durch ihre Dogmen die Gesetze der Vernunft mit Füßen tritt? Dort aber, wo man der Glaubenslehre den heiligen Gral des Mysteriums geraubt hat, entleert sich rasch auch ihr rationaler Gehalt. Mit dem dreifaltigen Gott verblaßt der persönliche Gott zum pantheistischen Allwesen; mit dem Gottessohn sinkt der Heiland zur umstrittensten geschichtlichen Persönlichkeit herab; mit der

Dogma und Philosophie.

übernatürlichen Lebensweihe verwelkt die Sittlichkeit in ihrer absoluten Bedeutung und wird zur nüchtenen Diesseitsmoral. Schließlich wird die Wahrheit selbst nach ihrem bisherigen Begriff als „veraltet“ hingestellt und „ehrenvoll begraben“! Es scheint eben mit dem Wahrheitsstreben des menschlichen Denkens bestellt zu sein wie mit dem Zielen des Schützen: wenn es seine Richtung nicht höher nimmt als zum natürlichen Zielpunkte, so wird es durch seine Erdenschwere unter das Ziel herabgezogen.

„Freuen wir uns,“ so predigt Leo d. Gr. am Weihnachtsfeste, „daß wir der Aussprache eines so großen Geheimnisses der Barmherzigkeit nicht gewachsen sind; und da wir die Höhe unseres Heiles nicht darlegen können, so laßt es uns als eine Wohltat empfinden, daß wir erliegen! Niemand kommt näher an die Erkenntnis der Wahrheit heran als der, welcher einsieht, daß in göttlichen Dingen bei allem Fortschritt immer Stoff zum Forschen übrig bleibt. Denn, wer sich anmaßt, am Ziele des Strebens zu sein, der sucht und findet nicht mehr, sondern erlahmt im Suchen[50]).“ „Das Mysterium“, so bemerkt Schell, „bedeutet auch für die Erkenntnis eine Lichtquelle und eine Erhöhung der ganzen Betrachtungsweise . . . Dadurch, daß die Wahrheit ein Geheimnis für uns ist, bewährt sie sich als der unerschöpfliche Lebensgrund, aus dem wir unsere Lebensnahrung gewinnen. Wenn die Wahrheit nicht tiefer, höher, reicher wäre als unser Denken und seine flüchtig zersplitterten Vorstellungen und Urteile, dann wäre sie nicht der Lebensgrund für unsere geistige Entwicklung und Vollendung“[51]).

Ein allgemeiner Grund, weshalb dem „modernen Menschen“ die Annahme des Geheimnisses widerwärtig ist, liegt in der Abschwächung des lebendigen Glaubens an ein persönliches Jenseits. Die Hingabe des Geistes an eine geoffenbarte, aber innerlich dunkle Wahrheit ist eine „sehr unvollkommene Art der Erkenntnis“ (Thomas), die den unauslöschlichen Drang der Seele nach Licht nicht befriedigen kann. Ruhe findet der Geist nur in der Einsicht, im Schauen der Wahrheit. Wer daher keine Hoffnung auf ein fortdauerndes Geistesleben im Jenseits in sich trägt, kann das rätselvolle Dunkel nicht ertragen; er sucht seine intellektuelle Ruhe in einer für ihn zugeschnittenen, einleuchtenden Weltanschauung. Der echte Christ betrachtet und schätzt den Glauben hoch als eine „Leuchte am dunkeln Orte“; er weiß, daß nach diesem Dunkel „der Tag anbrechen und der Morgenstern aufgehen wird in

seinem Herzen.“ (2 Petr. 1, 19.) Er beschwichtigt das unruhige Drängen seiner Seele nach Licht und ruhevoller Klarheit, er beugt sich „unter die unbegreiflichen aber heilbringenden Zeichen des Glaubens“ (Augustin), weil er weiß, daß droben das Vaterland des Lichtes ihn umfangen und den Glauben in Schauen verwandeln wird.

9. Kapitel.

Der Glaube und das selbständige Denken.

Beim Rückblick auf die gewonnenen Resultate können wir sagen: Alle Methoden und Motive der Religionsbegründung, die hier und dort, in alter und neuer Zeit hervorgetreten sind, kommen im katholischen System an rechter Stelle zur Geltung. Ohne Zweifel ist das für die Einwurzelung und Entfaltung des Glaubenslebens höchst vorteilhaft. Aber durch dieses Verwachsensein mit allen äußeren und inneren Faktoren bietet die Religion auch der Kritik und Anfeindung eine breitere Angriffsfläche. Die Kirche tritt für das Recht und die Kraft der Vernunft ein, sie stellt ihre Autorität auf eine umfassende geschichtliche Basis; werden aber Vernunft und Geschichte dieses Vertrauen stets rechtfertigen, werden sie nicht, ihrer wichtigen Stellung bewußt, bisweilen ihre Waffen gegen die Kirche richten? Die katholische Religion rühmt sich ihrer inneren Geschlossenheit, der strengen Konsequenz ihrer Lehren; muß dieser Vorzug nicht zur tödlichen Gefahr werden, wenn es gelingt, irgendwo einen Stein aus dem festen Gefüge herauszubrechen?

Je kühner, offener und großartiger der Standpunkt des katholischen Glaubens ist, um so zahlreicher und schärfer sind in der Tat auch die Gegensätze wider ihn, um so mehr sieht er sich gezwungen, im Ringen mit feindlichen Gedanken sein Lebensrecht durchzusetzen, seine Lebenskraft zu bewähren. Bei der Spannung und Erregung aller Kräfte im modernen Menschen, bei seiner gesteigerten Reflexion und Empfindsamkeit hat dieser innere Kampf um den Glauben heute vielfach die Form einer seelischen Prüfung und Selbstüberwindung angenommen, die mit dem äußeren Glaubenskampfe der Mar-

tyrer und dem praktisch-aszetischen Heroismus des Mittelalters verglichen werden kann. Nur einige typische Konflikte dieser Art mögen hier zur Sprache kommen.

Wahrheitsstreben und Wahrheitsbesitz.

Eine starke Wirkung übt auf manche immer noch der Gedanke Lessings aus: das ewig unerfüllte Streben und Mühen sei besser als das Finden der Wahrheit; der Besitz mache ruhig, träge und stolz[52]). Schon der hl. Augustin hatte diese Stimmung durchgemacht; aber nachdem er die Freude und belebende Kraft der gefundenen Wahrheit verkostet, rief er aus: „Bedauernswert sind die Menschen, die gegen das Erkannte gleichgültig und nach Neuem begierig sind, die lieber lernen als erkennen, wo doch die Erkenntnis der Zweck des Lernens ist; denen auch die Leichtigkeit des Handelns gleichgültig ist, die lieber kämpfen als siegen, wo doch der Sieg der Zweck des Kampfes ist[53])!“ In der Tat: Was heißt Streben anderes als Besitzenwollen? Wie man beim Suchen das Finden nicht als Nebensache erklären kann, so kann man beim Streben den Besitz nicht als gleichgültig und schädlich hinstellen, ohne den schlimmsten Verstoß gegen die Logik zu begehen, ohne sich selbst zu belügen und in Illusionen zu bannen. Alles Werden geht auf ein Sein (Plato). Was die Mühe und Energie des geistigen Forschens in Bewegung setzt, das ist das vorausgeschaute Gut der Wahrheit. Wo jede Hoffnung auf dieses Gut fehlt, da muß der Eifer des Strebens notwendig erlahmen, während das Besitzen nicht als solches, sondern nur unter Umständen träge macht. Bei normaler Geistesentwickelung ist gerade der Wahrheitsfund durch seine begleitende intellektuelle Freude der stärkste Antrieb zu neuem Streben. Bei der unabsehbaren Fülle des Seienden und seiner Beziehungen kann der wachsende Wahrheitsbesitz naturgemäß nicht Trägheit und Stolz, sondern nur neues Verlangen und geistige Bescheidenheit wachrufen. Der christliche Glaube gibt nun dem Gebiete der Wahrheit über alles Irdische hinaus eine Erweiterung in Gottes Unendlichkeit, die dem Denken geradezu unerschöpfliche, unbegrenzte Befriedigung verheißt. Was er hienieden als „Besitz“ bietet, ist nur ein „Angeld“, ein Tautropfen aus himmlischem Quell, der den Durst nicht stillt, sondern brennender macht.

Die „aufrichtige Mühe, hinter die Wahrheit zu kommen“, ist freilich bei irdischen, geringfügigen Objekten wertvoller als die Wahrheit selbst; sie macht aber in dieser rein formalen Tendenz weder den höchsten Wert des Menschen aus, noch steht sie höher als die Wahrheit absolut genommen. Das Denken und Wollen des Menschen ist kostbarer als der Wurm und das Insekt, an denen er forscht; es gibt aber Ideen und Güter, es gibt eine lebendige, göttliche Wahrheit, die unendlich wertvoller ist als der geschäftige Umtrieb menschlicher Gedanken und Strebungen, eine Wahrheit, die allem menschlichen Geistesleben erst den vollen Sinn und Ewigkeitsgehalt mitteilt. Was heißt überhaupt Geistigkeit, Denken und Wollen „als solches“, ohne Inhalt, ohne ein absolutes Gut des Erkennens und Liebens?

Freiheit des Forschens und Zweifelns.

Ohne so weit zu gehen, die Erreichung der Wahrheit als indifferent hinzustellen, sagen andere, die eigentliche Lebenskraft des Forschens sei der Mut und die Kraft des Zweifelns (Paulsen); dieses Ferment des Denkens werde aber im Christentum durch die strenge Forderung des Glaubens aufgehoben. Mit der geistigen Freiheit schwinde dann auch die Lebensluft alles Fortschritts. Wir sagen richtiger: die „eigentliche Lebenskraft“ des Forschens ist der Drang nach Wahrheit, nach sicherer Erkenntnis; der Zweifel kommt nur als sekundäres Prinzip, als Durchgangsstadium in Betracht. Was den Zweifel innerlich belebt und sittlich rechtfertigt, das ist der Ernst des Geistes, der sich sträubt, dem Ungewissen das Recht und die Ehre der Wahrheit zu erweisen, es ist also schließlich die Liebe zur Wahrheit selbst. Was den Zweifel zum Hebel wissenschaftlichen Fortschrittes macht, das sind die anerkannten Grundsätze, auf die er sich stützt, — also der sichere Wahrheitsbesitz. Wo der Fuß keinen festen Stützpunkt hat, da ist alle Spannung und Bewegung der Muskeln nicht imstande, den Körper zu heben. Das muß Paulsen selbst zugeben; auch er will den Zweifel für gewisse Grundwahrheiten des Denkens und Lebens beseitigen; er ruft dabei den Willen und den gefühlsmäßigen Glauben in einer Weise zu Hilfe, die logisch und wissenschaftlich viel weniger zu rechtfertigen ist als die Art, wie der Katholik seinen Glauben begründet.

Wenn man entgegnet, dieses persönliche Glauben taste eben nicht die Freiheit des Denkens an, wie die Bindung an Dogma und Autorität, so erhebt sich die weitere Frage, ob dem Interesse der Wahrheit eine schrankenlose Freiheit zuträglicher ist als eine gewisse Bindung der Geister. Für die Einzelwahrheiten der Wissenschaft ist diese Frage zu bejahen, für die eigentlichen Lebensfragen, für das religiöse und sittliche Gebiet ist sie ebenso entschieden zu verneinen. Die schon früher erwähnten Tatsachen der Geschichte zeigen, daß eine autoritative Sicherung dieser Grundlagen für das Forschen wohltätig und für das Leben unentbehrlich ist. Welche Läuterung und Förderung hat denn „das Feuer des Zweifels", wo es ungezähmt waltet, gebracht, welche Klärung und Vertiefung für Philosophie und Ethik hat denn die ungeheure Geistesarbeit des letzten Jahrhunderts geleistet! Ist aber aus solchen Gründen eine Gottesoffenbarung an die Menschheit ergangen, ja ist überhaupt für das tiefere, geschichtlich-soziale Denken eine erprobte Wahrheitsgrundlage festgestellt, so darf man dem Irrtum und der Willkür des Denkens nicht die gleiche Würde und Berechtigung zuerkennen. Wie im Sittlichen die Freiheit einen hohen, die Pflicht aber, das Gute, den höchsten Rang hat, so ist auch im Erkennen die Denkfreiheit nicht das höchste Ideal, sondern der Anschluß des Geistes an die Wahrheit. Die Autorität macht den Vorzug, den die Wahrheit vor verführerischen Irrtümern hat, kraftvoll geltend, sie schafft und begründet ihn nicht; er würde sich auch von selbst, aus seinem Wesen heraus, geltend machen durch logische, ethische, religiöse Kraftentfaltung, aber dieser Sieg käme für die meisten Menschen zu spät!

Abgesehen davon, daß die Offenbarung allen weltlichen Wissenschaften weitgehendste Freiheit zu kritischem Zweifel gestattet läßt sie auch für das Glaubensgebiet der Bewegung des Denkens vollen Spielraum, was die Fragestellung, Begründung, Verteidigung und Darstellung angeht. Der methodische Zweifel, der den Wahrheitsbesitz, ohne ihn preiszugeben, nach seinem Rechte allseitig prüft, spielt gerade in der katholischen Wissenschaft, speziell nach der philosophischen Seite in der Scholastik, eine große Rolle. Es ist unrichtig,

zu sagen, ein solcher Zweifel, der die ernste Überzeugung nicht erschüttert, könne der Vertiefung und Förderung des Wissens keine Dienste leisten. Was sollte aus der Erkenntnistheorie werden, wenn man zuerst an aller Wahrheit ernsthaft irre werden müßte? Sie käme ja aus der Skepsis nie wieder heraus. Was sollte aus der sittlichen Lebensführung werden, wenn jeder versuchen müßte, den Gedanken der Pflicht nicht nur zu begründen und zu vertiefen, sondern ernsthaft in Frage zu stellen! Wie schlimm wäre es bestellt mit der Persönlichkeit, der inneren Einheit des Charakters, wenn eine gerechte und unbefangene Würdigung von Gegnern und Gegensätzen nicht möglich wäre ohne ernste Erschütterung des eigenen Standpunktes!

Prüfung der Denk- und Glaubensgrundlagen.

Während die Wissenschaft, bemerkt A. Messer, „ihr gutes Gewissen und edles Selbstvertrauen“ dadurch bekundet, daß sie ihre Sätze immer aufs neue dem läuternden Feuer des Zweifels aussetzt und auf diesem Wege die menschliche Erkenntnis sichert und bereichert, entzieht die Kirche der Kritik nicht nur eine Reihe philosophischer und ethischer Wahrheiten, die mit ihrem Dogma verwachsen sind, sie verbietet auch dem zufällig in ihr Aufgewachsenen, ihre göttliche Vollmacht zu prüfen und eventuell zu bezweifeln, was notwendig zum Konflikt zwischen Glauben und Wissen führen muß[54]). — Aber wo ist die Wissenschaft, die all ihre Sätze, auch ihre Grundsätze, erneut prüft und bezweifelt? Ich sehe nur Männer der Wissenschaft, und zwar solche, die meist auf engbegrenztem Gebiete nach streng wissenschaftlicher Methode arbeiten, als Menschen aber einer Weltanschauung folgen, die in ihnen auf Grund mannigfaltigster Einflüsse erwachsen ist und nichtsdestoweniger Voraussetzung und Abschluß ihres wissenschaftlichen Denkens bildet. Jeder Kenner kann bestimmt voraussagen, daß ein neues Buch von Häckel nicht auf den Nachweis des persönlichen Gottes hinausläuft, daß ein moderner Psychologe bei seiner Untersuchung nicht den Seelenbegriff des hl. Thomas findet, daß Harnack oder Sabatier eine biblische Schwierigkeit nicht durch die orthodoxe Inspirationslehre lösen werden. Ob aber diese Gelehrten ihre philosophischen Voraussetzungen ebenso leicht als dogmatische, nichtbewiesene Annahmen erkennen wie der katholische Denker die seinigen, ist eine Frage, die man mit Schell auf Grund aller Beobachtungen verneinen muß[55]). Jedenfalls sind ihre Schüler und Leser nicht in der Lage, diese Voraussetzungen zu merken und sich dagegen zu schützen wie bei einem katholischen Lehrer und Forscher. „Aber der Freidenker darf und soll doch seine Voraussetzungen zweifelnd nachprüfen!“ Dieses Sollen scheint den meisten nicht sonderlich stark zum Bewußtsein

zu kommen; wie wäre sonst die Entschiedenheit und Rücksichtslosigkeit zu erklären, mit der sie vor der Möglichkeit des christlichen Ergebnisses die Augen schließen, für ernste Auseinandersetzungen mit der katholischen Apologie unzugänglich sind! Ohne Zweifel ist die Zugänglichkeit für fremde Argumente und literarische Erscheinungen beim katholischen Gelehrten durchweg weit größer als beim freidenkerischen. Das subjektive Gewissen des Katholiken wird gestützt und beruhigt durch ein objektives, zeit- und weltumfassendes; daher sieht er auch den Einwänden des Gegners ruhiger ins Auge; sie sind ihm Schwierigkeiten, nicht Zweifel. Der Freidenker ist nicht minder interessiert für seinen geistigen Besitz; aber, wie er ihn individuell und hastig gewonnen hat, so denkt er auch eher an sein Zerfließen, so muß er ihn gewaltsamer gegen gefährliche Einwürfe schützen.

Was die Bevollmächtigung der Kirche angeht, so ist dieselbe objektiv so vielseitig und gut begründet, daß der in ihr aufgewachsene Christ, zumal bei hinzutretender lebendiger Erfahrung und kirchlicher Lebensführung, stets auch subjektiv wirksame Motive der Glaubenstreue finden wird. Zur sachgemäßen Rechtfertigung derselben gibt ihm bei ernsten Bedenken der „methodische Zweifel" hinlänglich Spielraum, das besonnene Denken und Forschen geeignete Hilfsmittel, die aszetisch-mystische Seite der Religion die rechte Gesamtstimmung. Wer behauptet, sein Gewissen, seine Überzeugung verbiete ihm die weitere Leistung des Glaubens, besitzt die Freiheit, die Kirche zu verlassen. Die Möglichkeit, daß in Ausnahmefällen eine solche Versicherung zutrifft, nimmt aber der Kirche nicht das Recht, die Pflicht der Beharrlichkeit als eine unbedingte und allgemeingültige zu verkünden (s. oben S. 106 f.)[56].

Innerliche Aneignung der Glaubenswahrheit.

Ist die Freiheit des Denkens ein bedingter, so ist die I n n e r l i c h k e i t der Wahrheitsaufnahme ein unbedingter Vorzug. Das bedeutet aber nicht, daß wir die Wahrheit aus uns herausspinnen, oder daß wir jede augenblickliche Einsicht als Wahrheit ausgeben dürfen — das müßte tatsächlich zur Schwindsucht und Zerrüttung des Geistes führen; es bedeutet vielmehr, daß wir uns lebendig in das unabsehbare Reich des Wahren vertiefen, seinen Gehalt uns innerlich zu eigen machen. Und dies ist nicht möglich ohne ein Durchbrechen der angeborenen Enge des Ich, ohne geistige Anpassung und Umwandlung, ohne schmerzliche Geburtswehen. Sich in eine objektive Gedankenwelt so einzuleben, daß sie freier Geistesbesitz wird, erfordert höhere persönliche Kraft und Durchbildung, als dem naturhaften Triebe zur Kritik oder zum Schaffen einer „persönlichen" Weltanschauung zu folgen. Welche Mühe

kostet es, eine fremde Sprache nicht nur zu verstehen, sondern in lebendiges, freibeherrschtes Eigentum zu verwandeln, welche Anstrengung ist nötig, ehe man die Gesetze der Mathematik und Mechanik in einheitlichem Verständnisse erfaßt und durchschaut! Wer könnte also hoffen, zur Weisheit im höchsten Sinne, zur lichtvollen Erfassung des Göttlichen, ohne innerste Erregung und seelischen Kampf emporzusteigen! Sind es etwa bloß die tieferen Naturen im Katholizismus, die durch solche Perioden opfervollen Ringens hindurchgehen müssen? Ein hervorragender Vertreter der freisinnigen Theologie bezeichnet die Schwierigkeit, ob Kirche und liberale Theologie sich vertrügen, als „eine Frage, mit der bei uns modernen Theologen in der evangelischen Kirche das Gewissen zeitlebens sich abquält"[57]). Wie viele orthodoxe Protestanten hängen an den Dogmen, die sie mit uns teilen, an Dreifaltigkeit und Erlösung, Gnade und Jenseitshoffnung, mit rührender Treue, obschon sie weder die starke Autorität noch das harmonische Ganze der Lehre noch die übernatürliche Atmosphäre eines einheitlichen Kultus und Kirchenlebens bewahrt haben! Ausgeprägt innerliche Charaktere, wie Eucken, Hilty, F. W. Foerster, betonen einmütig, daß die höchste Wahrheit nur mit hingebender Ehrfurcht und Selbstüberwindung ergriffen werde, daß es Stunden der Anfechtung gebe, wo die Seele, alles fühlbaren Lichtes beraubt, nichts anderes tun könne, als sich wie Odysseus an den Mast hochragender, erprobter Wahrheiten festzubinden, um dem Sirenengesang des Irrtums zu widerstehen. Solche Äußerungen sind geeignet, manche Katholiken zu beschämen, die beim ersten Ansturme glaubensfeindlicher Ideen schwanken und erliegen, wo doch ihre Position soviel günstiger, solche Erwägungen ihrem Standpunkte soviel geläufiger sind!

Die lebhaft empfundene Schwierigkeit ist noch kein Anfang des Zweifels, ebensowenig wie Kritik mit Skepsis gleichbedeutend ist. Die Schwierigkeit und Unwahrscheinlichkeit ist oft geradezu ein Zeichen der Realität, der Überlegenheit über das subjektive Denken. Der Ungläubige zeigt seinen unkritischen, unreifen Standpunkt darin, daß er um jeden Preis wissen will, daß er nicht einsieht, wie sehr in manchen Fragen das sokratische Nichtwissen echteste Weisheit ist. Die unlösbare Frage: „W a r u m hat Gott dies so eingerichtet, w i e

konnte er dies wollen und zulassen?" genügt, seine Überzeugung umzuwerfen, obschon er auf allen anderen Gebieten hundert Wie und Warum ungelöst stehen läßt oder der Zukunft anheimstellt. Weder die Natur, noch der Staat, noch die menschliche Gesellschaft lassen sich herbei, auf all solche peinliche, brennende Fragen zu antworten; und dennoch lassen wir uns nicht verleiten, die Verbindung mit Natur und Gesellschaft abzubrechen oder unsere Denkgrundsätze preiszugeben. Wie dürfen wir es also wagen, von Gott mit Gewalt eine Aufklärung über die Geheimnisse des Glaubens ertrotzen zu wollen, zumal er der einzige ist, von dem wir die schließliche Lösung aller Rätsel, der natürlichen und übernatürlichen, erhoffen können!

Spannung zwischen Glauben und Denken

Bei der Unvollkommenheit menschlicher Unterweisung kann sich freilich die Spannung zwischen Glauben und Denken so zuspitzen, daß das Übervernünftige den Eindruck des Widervernünftigen macht. Allein gerade das katholische Bewußtsein ist tief durchdrungen von der prinzipiellen Einheit aller Wahrheit; es wird sich daher in solchen Fällen mit dem hl. Augustin sagen: Entweder ist meine Auffassung des Dogmas unrichtig und unvollkommen — und wie häufig trifft dies auch bei Gebildeten zu! — oder aber in meinem persönlichen Gedankengang, in meiner Kritik des Dogmas steckt irgendwo ein Fehler — wie nahe liegt auch diese Möglichkeit in den höchsten, entlegensten Denkbeziehungen! Jedoch ist auch der Versuch, über solche Nöten durch einen sachlichen Ausgleich hinwegzukommen, bei pietätvoller Gesamtstimmung nur lobenswert und muß jedenfalls freier beurteilt werden als eine theologische These gleicher Art. Für diese Momente inneren Ringens ist eine kühne dogmatische Interpretation oder eine weitherzige Exegese sicher nicht mehr „gefährlich" oder „verwegen", wenn sie das einzige Mittel ist, vor der Verzweiflung am Glauben zu retten, den Abgrund des scheinbaren Widerspruchs zu überbrücken. Regelmäßig stellt sich dann auch in ruhigeren Stunden heraus, daß eine engherzige Auffassung des Dogmas den Geist gestoßen hat, oder daß die erregte Phantasie Gegensätze konstruiert hat, wo sie nicht existieren.

Das G a n z e der religiösen Vorstellungswelt können wir freilich hienieden niemals assimilieren; hinter jedem gelichteten Dunkel tun sich neue, geheimnisvolle Tiefen auf; darin zeigt sich das wahrhaft Göttliche. Im Fortschreiten wächst aber auch die innere Kraft; jede gewonnene Einsicht erschließt neue Wege des Glaubensverständnisses. Noch kein katholischer Denker hat von seiner Wahrheitsforschung gesagt, was G. F r e n s s e n der modernen Wissenschaft nachgesagt hat: sie sei kein Weg ins Helle, sondern eine Art Fuchsbau, in den man den Dackel hineintreibt, ohne zu wissen, ob und wo er wieder herauskommt! A u g u s t i n vergleicht im Anschluß an alte Weise den Fortschritt des religiösen Erkennens mit dem Hinausschreiten aus der Höhle zum Tageslichte. Wohl noch treffender ist der Vergleich mit der Besteigung eines Berges, die mühsam beginnt,

langsam fördert, an Abgründen und Gletschern vorbeiführt, aber auch die Wanderlust hebt, die Brust weitet und dem Auge immer reichere Fernsichten erschließt. Ohne das augustinische Wort: Credo, ut intellegam, so bemerkt auch F. W. Förster, werden wir niemals das, was den eigenen Horizont unendlich überragt, wirklich verstehen, tief in unsere Innerlichkeit aufnehmen[58]).

Glaube und innere Wahrhaftigkeit. Aus dem Gesagten ergibt sich das Urteil über den häufig erhobenen Vorwurf, der Glaube zerstöre die intellektuelle Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Lassen wir die billige, aber berechtigte Replik beiseite, welchen Eindruck dieser Vorwurf macht im Munde einer Polemik, die so vielfach von Entstellungen und Vorurteilen lebt, die der Kirche gegenüber oft eine Stellung einnimmt, als traue sie ihr nicht den Scharfsinn und die Lebenskenntnis eines jungen Mädchens zu! Welche geschichtliche Macht hat denn soviel zur Hochstellung der Wahrheit, zur Vertiefung der Innerlichkeit beigetragen, wie die Kirche, die stets „das Wort der Wahrheit" als höchsten Glaubensschatz dargestellt, die Selbständigkeit des Geistes gegen Sinnlichkeit und Menschenfurcht gefestigt, das Bekenntnis der Wahrheit bis in den Tod zur heiligsten Pflicht gemacht hat! Auch die moderne Denkarbeit zehrt noch von dieser Erziehung zu innerer Lauterkeit und Wahrheitsliebe. Sittliche Wahrhaftigkeit besteht im Reden und Handeln nach persönlicher Überzeugung, nicht in einer Überzeugung nach persönlicher Willkür. Höher als die selbstherrliche Überzeugung steht diejenige, die außer dem eigenen Denken und Erleben auch die glaubwürdige Überlieferung und Autorität achtet, die vor allem die Wahrheit selbst als eine ewiggültige, dem Ich überlegene Macht verehrt. Sind sanguinische, rechthaberische Menschen gegenüber anderen darum ehrlicher, weil sie stets dem suggestiven Eindruck der eigenen Gedanken folgen, weil sie so schnell von den Prämissen zum Urteil, vom Urteil zur leidenschaftlichen Aussprache weitereilen? Weist nicht auch die Menschheit im großen sanguinische Wallungen, suggestive Ideen und Schlüsse auf, die keineswegs Ausdruck der Wahrheit sind und die sich doch dem einzelnen übermächtig aufdrängen? Denken wir an die seit hundert Jahren sich ablösenden Strömungen der Aufklärung, der Romantik, des Hegelianismus, Materialismus, Darwinismus, Historismus! Nimmt der Katholik nicht einen

geistig höheren Standpunkt ein, wenn er solche Wogen des Geisteslebens vorüberrauschen läßt, ihnen den Wellenbrecher seiner Glaubensüberzeugung entgegenstellt? Ist man nicht soweit gekommen, auf Grund jener widerspruchsvollen Entwicklung den Verzicht auf alle Erkenntnis als der Weisheit letzten Schluß zu bezeichnen, die alte Wahrheit selbst zu entthronen? Nietzsche fordert im Namen der intellektuellen Redlichkeit das Geständnis: Nichts ist wahr, alles erlaubt; andere bekämpfen auf Grund derselben „ehrlichen" Überzeugung alle Grundlagen des Staats- und Gesellschaftslebens. Kann wohl echte Wahrheitsliebe so lebenzerstörend sein? Kann wahre Ehrlichkeit zum System erhoben, auf Verzweiflung an der Wahrheit hinauslaufen? — Selbst die Wahrhaftigkeit der Rede verliert ihren tieferen Sinn, wenn das Beste, was wir denken, nur für uns selbst, nicht auch für andere Gültigkeit hat. Die Pflicht der wahren Rede zieht ihre Kraft und Weihe aus dem „alten" Begriff der Wahrheit als eines geistigen Gemeingutes der Menschheit!

Wahrheitsliebe im vollen Sinne erfordert eine Wahrheit, die man wirklich lieben kann, eine große, erhebende, den ganzen Menschen ergreifende Wahrheit. Und von dieser gilt, was von allen geliebten Wesen und Gegenständen gilt, daß sie um so höher geschätzt werden, je mehr man für sie gesorgt, gelitten, gearbeitet hat. Es ist kein Zufall, daß die katholische Christenheit, die den anspruchsvollsten Glauben hat, ihr Glaubensbekenntnis nicht bloß „ablegt", sondern „betet", daß die Kirche ihr „abstraktes, metaphysisches Credo" singt in aller Freude und Inbrunst des Herzens, bald in den mystischen Akkorden Palästrinas, bald im gemeinsamen Choral des Volkes!

Als besondere Schwierigkeit macht man den Einwand geltend, die innere Unbegreiflichkeit gewisser Glaubenslehren sei so groß, daß die moralische Gewißheit der motiva credibilitatis nicht dagegen aufkomme. — Denken wir zunächst daran zurück, daß die Stellung der Motive zum Glauben eine andere ist als die der Prämissen zum Schlusse (vgl. oben S. 104 f.). Wie oft schenken wir einem Menschen vollen, unerschütterlichen Glauben, ohne daß das theoretische Urteil über seine Wahrhaftigkeit die gleiche Festigkeit hat! Auf die theoretische, ich möchte sagen geschichtliche Beurteilung des Zeugen folgt eben die praktische Erwägung und Vertrauenshingabe; mit ihr tritt ein neues, sittliches Moment auf, das dem folgenden Fürwahrhalten eine andere Art von Festigkeit gibt. Der

von Hume erwähnte indische Fürst konnte auf das Zeugnis eines sittlich ernsten und vertrauenswürdigen Mannes mit Recht an das Gefrieren des Wassers in Europa glauben, obschon diese Mitteilung allem Augenschein und allem Erfahrungswissen schroffer widersprach als die Wahrhaftigkeit des Zeugnisses positiv erweislich war. Um so mehr gilt dies, wenn sich der Mensch nach gewissenhafter Prüfung verpflichtet sieht, die Tatsache einer Gottesoffenbarung anzunehmen und ihr mit einem durch die Gnade gehobenen Glaubensakte zustimmt. Dazu kommen die im vorigen Kapitel berührten Gesichtspunkte für die gedankliche Größe der Glaubenslehre, die sich bei tieferem Eindringen auch in den scheinbar widersprechenden Dogmen zeigt. — Dem modernen kritischen Denken sollte das relative Mißtrauen wider die menschliche Vernunft, wie es durch die Mysterien nahegelegt wird, erst recht nicht anstößig erscheinen. Zeigt nicht die Geschichte der Wissenschaft, daß neue, richtige Erkenntnisse sich oft in hartem Kampfe gegen überlieferte, anscheinend evidente Ansichten durchsetzen müssen? Ja für den modernistischen Denker hat die reine Vernunftgesetzlichkeit doch überhaupt nur zweifelhaften Wert; dieses phänomenale Denken ist nicht befugt, den Herzensglauben nach seiner Logik zu meistern! Wenn wir diesem Standpunkte auch nicht beitreten, soviel behaupten auch wir: Die Vernunft ist nicht auf allen Gebieten gleich kompetent; sie besitzt in dem näheren Wissenskreise und sittlichen Lebensurteil — dazu gehört auch die natürliche Glaubensbegründung — eine größere Sicherheit als in den allerhöchsten, innergöttlichen Dingen — mit diesen haben es die Geheimnisse des Christentums zu tun.

Glaube und sittliche Charakterbildung.

Mit der Wahrhaftigkeit hängt die allgemeine Charakterbildung, die sittliche Veredlung des Willens eng zusammen. Auch für sie bedeutet der dogmatische Glaube kein Hindernis, sondern eine kräftige Stütze. Der Wille bedarf seiner Natur nach der Erleuchtung, Gestaltung und Führung durch die Erkenntnis. Nur bei oberflächlicher Betrachtung scheint es, als könne das Erkenntnisstreben als solches, die zerstreute und geteilte irdische Wahrheit zu dieser Willenserziehung ausreichen. Der formelle Begriff des Wahren hat aber an sich wenig Interesse für den Geist; sonst müßte schon das Sammeln bedeutungsloser Einzelheiten, die Feststellung zusammenhangloser Tatsachen einen tieferen geistigen Reiz ausüben. Auch in der Wissenschaft ist es das ideale Ganze, somit eine inhaltlich bedeutsame Wahrheit, die das neugierige Suchen zum ernsten Forschen erhebt, die mithin auch im Willen eine achtungswerte Selbstzucht und Treue erzeugen kann. Innerlichste Ver-

edlung und Begeisterung aber, wahre und vollkommene Sittlichkeit vermag auch der wissenschaftliche Wahrheitstrieb nicht zu geben; dazu bedarf es eines Erkenntnisinhaltes, der dem Wesen des Menschen die höchste Betätigung und Befriedigung verspricht, das Reich der Wahrheit zum einheitlichen Abschluß bringt. Die heutige Menschheit bekennt, daß sie im natürlichen Streben nach diesem Ideal meist nur zum Zweifel, in glücklichen Fällen zum momentanen Erlebnis und Gemütseindruck gelangt, ohne sich mit der Hoffnung auf eine reichere zukünftige Erkenntnis trösten zu können. Hoffnungsloser Zweifel steht aber der Verzweiflung im sittlichen Sinne sehr nahe; daher als Ergebnis der religiösen Skepsis jene Stimmung apathischer Müdigkeit, die sich freudlos im Joche der Tagesarbeit weiterschleppt, falls sie nicht gar der Lockung zu „realeren", sinnlichen Genüssen erliegt. Momentane religiöse Eindrücke und Erlebnisse mögen eine Art von Trost bieten; sie genügen aber nicht für die sittliche Charakterbildung. Was dem Willen Halt bieten soll, das muß als Wahrheit unverrückt in der Seele stehen; was sittlich erheben und festigen soll, das darf nicht bloß in einzelnen weihevollen Augenblicken, es muß gerade auch in finsteren, verwirrten Stunden als Leitstern voranleuchten. Eine solche stetige Einwirkung übt die Wahrheit nur aus, wo sie als unverbrüchliches Gesetz im Glauben ergriffen und über das subjektive Schwanken emporgehoben wird. Nur so steht der Wille beständig unter der Herrschaft einer Wahrheit, die ihn bestrahlt und läutert, die ihn sittlich bindet und erzieht, ihm wahre innere Festigkeit und Sammlung verleiht.

Daß diese Angleichung an eine überlegene Wahrheit geistige Selbstverleugnung kostet, entspricht nicht minder der Eigenart sittlicher Entwicklung. Oder wo gäbe es ein Tugendgebiet, wo die Pflicht nicht ein Sichlosreißen vom unmittelbar Lustbringenden, eine Verleugnung des natürlichen Lebenstriebes fordert? Versteht es doch sogar die niedere Sinnlichkeit, sich als Lichtengel zu verkleiden, die Sprache tiefster Innerlichkeit mit einem Ausdruck zu sprechen, daß selbst edle Menschen im Augenblicke sagen möchten: Ich werde mir selbst untreu, wenn ich nicht diesem Gefühle folge? Ist der Stolze, der Rachsüchtige, nicht oft so sehr von dem Rechte seines

Standpunktes durchdrungen, daß er der stärksten Erschütterung, der schmerzlichsten Zurechtweisung bedarf, um zur wahren Einsicht zu gelangen? Auch für den Geist ist das natürliche Sichausleben nicht ein Weg zur Größe, vielmehr ein Sinken und Absterben; die sittliche Lebenssteigerung fordert energischen Kampf gegen das Ich, ein Sterben und Auferstehen des natürlichen Menschen. Die Stimmung und Kraft dazu findet sich nur sehr schwer im Willen und Gemüte, wenn sie nicht vorher schon im Denken geübt und heimisch geworden ist. Wenn Christus seinen Jüngern schlechtweg befiehlt, „sich selbst" zu verleugnen, so ist darin auch das Opfer des Geistes, des eigentlichen Selbst, eingeschlossen. Unser Glaube ist wirkliches Opfer, edle Verleugnung des Selbst darum, weil er nicht auf „Leugnung", sondern auf freudige Bejahung der Wahrheit hinausläuft, der Wahrheit im höchsten Sinne, die unser individuelles Wahrheitsbedürfnis auf dem Wege der Entsagung zur vollen Befriedigung führt. Wie der Sieg über die Sinnlichkeit der erste Schritt zur natürlichen Größe und Freiheit des Geistes ist, so liegt im Siege des Glaubens über den weltlichen Verstand der erste Schritt in das Reich der Übernatur, der Beginn eines Lebens aus Gott. Der Glaube ist das rechte Organ, die geistige Hand zur Entgegennahme der Gnaden und Geschenke Gottes. In seinem geheimnisvollen Dunkel schlummern die Keime, aus denen die Blütenpracht heroischer Sittlichkeit und Gottesminne hervorsproßt.

Wie alle Sittlichkeit nicht nur Unterordnung unter ein höheres Gesetz, sondern auch Förderung der menschlichen Gemeinschaft ist, wie jedes Opfer nicht bloß individuelle, sondern auch soziale Segenskraft besitzt, so liegt im christlichen Glauben auch eine gewaltige Kraft für die sittliche Bindung und Einigung aller Geister. Nicht zwar im persönlichen Glauben des Gefühls, auch nicht so sehr im Glauben an menschliche, nationale Überlieferungen, wohl aber im Glauben an eine gedankliche, weltumfassende göttliche Offenbarung. Die Notwendigkeit des Glaubens für soziales und sittliches Menschheitswohl wird auch von solchen anerkannt, die geneigt sind, die Religion für ihre Person durch Philosophie und Kunst zu ersetzen. Allein das Volk geht auf eine solche Teilung und

Abgrenzung der Gebiete nicht ein; es verlangt in seinem Sinne dieselbe Aufklärung und Geistesfreiheit wie die Gebildeten. Auch unter diesem Gesichtspunkte ist die übernatürliche, dogmatische Religion des Christentums bewunderungswürdig; sie hebt jeden Unterschied zwischen Gelehrten und Ungebildeten vor Gott auf, sie stellt Wahrheiten hin, vor denen die Wissenschaft wie das Kindesdenken in Einfalt stammelt; sie verlangt vom erhabensten Geiste demütigen Glauben und gibt ihm so die Möglichkeit, nicht bloß äußerlich, sondern in voller, innerlicher Wahrheit dem Volke Vorbild und Führer zu sein. „Ich danke dir, Vater, daß du dieses den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast!" (Matth. 11, 25.) „Wenn ihr euch nicht bekehret und werdet wie die Kinder, so könnt ihr ins Himmelreich nicht eingehen!" (Matth. 18, 3.)

Anmerkung.

Zur allgemeinen Ergänzung und Vertiefung können folgende Werke empfohlen werden: Für die geschichtliche Entwicklung des Geisteslebens (2. Kap.) O. Willmann, Geschichte des Idealismus² 1907. A. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert¹² 1902. Gisler, Der Modernismus 1912.

Für den religionsphilosophischen Teil (3.—5. Kap.): Kleutgen, Philosophie der Vorzeit² 1878. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie 1909. Klimke, Die Hauptprobleme der Weltanschauung 1910. Sawicki, Das religiöse Erkennen nach moderner Auffassung (Katholik 1909). Schell, Apologie des Christentums I² 1902. Michelet, Dieu et l'agnosticisme contemporain 1909. Piat, L'insufficience des philosophies de l'intuition 1908; mit gewisser Reserve auch Külpe, Immanuel Kant² 1908. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie 1909.

Für die Begründung des theologischen Glaubens (6.—9. Kap.): Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen IV: Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen; Theol. Zeitfragen V: Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten 1908. Mausbach, Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung⁷ 1908. Scheeben, Die Mysterien des Christentums 1865. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft² 1911. Bainvel, Nature et surnaturel³ 1905. Gardeil, La crédibilité et l'apologétique 1908. De Smedt, Notre vie surnaturelle 1910. Newman, An Essay in aid of a Grammar of Assent 1898.

Noten.

¹) Augustin. Retract. I c. 13, 3.

²) Ein allgemeiner Grundsatz der Scholastik, kombiniert aus Thomas, S. theol. q. 1. a. 8. ad 2. q. 2. a. 2. ad 1.

³) Denzinger, Enchir.¹⁰ 1647. 1677. Fr. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. 1899.

⁴) Thom. S. theol. I q. 2. a. 2 ad 1.

⁵) Programm der italien. Modernisten (??), 11.

⁶) K. Holl, Modernismus (1908), 42. Die Vorstadien des Modernismus behandelt P. Schanz: Über neue Versuche der Apologetik 1897; die nähere Vorbereitung Chr. Pesch, Theol. Zeit-

fragen IV. 1908. Über den ausgebildeten Modernismus von Loisy, Le Roy, welch letzterer sich übrigens der päpstlichen Entscheidung unterwarf, u. a. vgl. Lepin, Les théories du M. Loisy (1909) und Maumus, Les Modernistes 1909. Beßmer, Philosophie und Theologie des Modernismus 1912.

7) Deutschland, 1. Jahrg. (1903), 71. — Außer v. Hartmann sind zu nennen Glogau, Spicker, Thiele, Dorner, in etwa auch Wundt, Paulsen, Külpe, Messer, Rehmke.

8) Ostwald, Naturphilosophie (1902), 308 f. Vgl. den modernistischen, im Dekret Lamentabili von 1907 verurteilten 58. Satz: „Die Wahrheit ist nicht unveränderlicher als der Mensch selbst; sie entwickelt sich mit ihm, in ihm und durch ihn." — Übrigens hat schon Thomas von Aquin eine ähnliche Ansicht, welche Denkakt und Denkinhalt gleichstellte, bekämpft. Als Gegengrund führt er an: 1. daß damit alle Wissenschaften hinfällig werden, 2. „quia sequeretur error antiquorum dicentium omne, quod videtur, esse verum; et similiter, quod contradictorie essent simul verae" (S. th. I, q. 85, a. 2).

9) Ueberweg, Gesch. d. Philosophie^8 III, 281. Külpe, 49ff. Messer 91ff.

10) Külpe 83.

11) Grenzboten 1909, IV, 433.

12) Kant, Kritik d. r. Vern. (Kirchmann, 8 A.), 365 ff., 577, 579.

13) Ebd. 534, 522, 590 f.

14) Ebd. 522 ff.

15) Ebd. 546.

16) Augustin, De util. cred. n. 36. Thomas, S. theol. II. II q. 2 a. 1; q. 5 a. 2. De verit. q. 14. a. 1.

17) Augustin. Solil. I, 7, 14. De Smedt a. a. O. 215 ff. Über das Erkenntnistheoretische der Frage vgl. auch Willems a. a. O. I, 126 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV^2, 225. 417 ff.

18) Kant, Kritik der prakt. Vern. (Kirchmann, 4. A.), 172 Anm.

19) Ebd. 151, 172, 175. Krit. d. r. Vern. 679, 683. Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft (Kirchmann, 2. A.), 234 Anm.

20) W. James, Der Pragmatismus (übers. von W. Jerusalem) 1908, 31—40. Derselbe, Die religiöse Erfahrung (übers. von Wobbermin) 1907, 311, 457. Die Entwicklung von Kant zum Pragmatismus zeigt das Buch von H. Vaihinger, Die Philosophie des „Als ob" 1911.

21) James, Die religiöse Erfahrung, 43 f.

22) Messer a. a. O. 168. Trefflich spricht über das Gefühl und seine Stellung zum Glauben Möhler, Symbolik 2. A., 397 f.

23) Enzyklika Pascendi (Ausg. Herder), 11, 25, 29. Programm der ital. Mod. 102 f. Vgl. Weingärtner, Das Unterbewußtsein 1911.

24) Thom. S. theol. II, II. q. 2. a. 9 ad 3; q. 171 a. 5.

25) Harnack, Reden und Aufsätze (1904) II, 376. Progr. 95.

26) Aus jüngster Zeit vergleiche man Krogh-Tonning, Er-

innerungen eines Konvertiten 1907, 431 ff.; v. Ruville, Zurück zur hl. Kirche 1910, 7.

27) Conc. Vatic. sess. 3. c. 2. 4. Decr. Lamentabili 21.

28) Conc. Vatic. sess. 3. c. 3.

29) Vgl. oben S. 49, 56.

30) J. Adrian, Psychologie des christlichen Glaubens nach der Darstellung der Hl. Schrift. Erfurt 1910.

31) Harnack, Dogmengeschichte I³ 163, 501.

32) Tyrrell, A much abused letter 1906, 57. Decr. Lamentabili 58, 59. Programm der italien. Mod. 72, 104.

33) F. W. Förster, Autorität und Freiheit 1910.

34) M. Canus, De locis theol. V, c. 5. ad 4. Vgl. Chr. Pesch, Praelect. dogmat. I, p. 312.

35) Thom. S. theol. II, II. q. 2. a. 9. ad 3. — De verit. q. 14. a. 9. ad 8.

36) Denzinger, Enchir. 1790, 1791, 1794, 1799.

37) Thom. S. theol. II, II. q. 5. a. 2.

38) Ib. q. 1. a. 4. ad 2. — Salmant. Curs. theol. de fide disp. 1. dub. 5, n. 169, 172 ff., 186, 194. (Dafür „fere omnes theologi.“) Vgl. Hugueny, Revue thomiste 1909, 275 ff. Mausbach, Katholik 1900, I. 401 ff.

39) Quodlib. 2. a. 6.

40) Gardeil 97 ff. De Smedt, 188 ff.

41) Decr. Lamentabili 25.

42) S. oben S. 52 ff.

43) Goethe, Kampagne in Frankreich 1792, 30. August.

44) Messer a. a. O. S. 161 ff. Denzinger, Enchir. 1794. Granderath, Constit. dogm. Concil. Vatic. 1892, 61 ff. Pesch, Theol. Zeitfragen IV, 29 f. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft² 1911, 153. Schindler, Moraltheologie II 1909, 58.

45) Herrmann Röm. und evang. Sittlichkeit³ 69 f.

46) Tertullian, De carne Chr. 5. — Vgl. ib. 4. De bapt. 2.

47) Herrmann A. a. O. 59. Vgl. 70 f.

48) Conc. Vatic. Denz. 1796.

49) Chr. Pesch, Theol. Zeitfr. IV, 170, 172.

50) Leo M., De Nativ. Dom. sermo 9, 1.

51) Schell, Apologie I² 426.

52) Lessing, Eine Duplik § 1.

53) Augustin. De ver. rel. 102.

54) A. Messer a. a. O. 159 ff.

55) Schell, Apologie I² S. XXX.

56) Vgl. R. M. Schultes, Was beschwören wir im Antimodernisteneid? 1911, 82.

57) A. Jülicher, Christl. Welt 1909, 348.

58) Foerster, Autorität und Freiheit 57.

Gott und Welt

Von

Dr. Gerhard Esser

Professor der Theologie an der Universität Bonn

Einleitung.

Die Bedeutung des Gottesbegriffes und die Quellen der Gotteserkenntnis.

Bedeutung der Gottes-erkenntnis.

Die Grundwahrheit und das Grundbekenntnis aller wahren Religion, zugleich die unersetzliche Bürgschaft ihrer geistigen Reinheit und Kraft ist das Bekenntnis des einen wahren Gottes. In heiliger Majestät und mit gewaltiger Verpflichtung tritt diese erhabenste und umfassendste aller Wahrheiten vor die Seele des Menschen. Sie ist die Stütze für die großen Güter der Menschheit, das höchste Prinzip der sittlichen und sozialen Ordnung, sie trägt und ordnet alle Rechte, begründet und begrenzt alle Pflichten. Im Gottesbegriff kreuzen sich alle Wege des menschlichen Denkens, und die Geschichte der Gottesidee ist der tiefste Grund der Geschichte der Menschheit, der Geschichte aller Religionen und aller philosophischen Systeme.

In den schweren Verwicklungen der modernen geistigen Lage appellieren besonnene und besorgte Männer an eine rettende Macht, an die Religion. In den Kreisen des Monismus aber ist dieser Appell verbunden mit der Forderung einer „Weiterbildung der Religion“ und dem Versprechen einer neuen, die sich dadurch charakterisieren soll, daß sie in ihrem Gottesbegriff den Transzendenzgedanken aufgegeben habe. Indes damit wird sie zur Spottgeburt der Diesseitigkeitsreligion. Diese neue Religion mit ihrem „neuen Gott“ ist ein echt modernes Trugbild, aus der religiösen Verarmung unserer Zeit geboren. Sie hat es nicht mit Gott, sondern mit der Welt, dem Ich, der Menschheit zu tun; des eigenen Inhaltes bar, ist sie genötigt, denselben aus anderen Lebensgebieten als Gegenstand für Stimmungen und Gefühle zu ent-

lehnen. Wer an die Religion appelliert und diesem Appell Wert und Macht verleihen will, der appelliert an den wahren überweltlichen Gott. Wenn die Religion nicht wahr ist, dann ist sie nichts. Ihre Wahrheit, ihr theoretisches und praktisches Recht, steht und fällt mit der Existenz Gottes.

Die Quellen der Gotteserkenntnis.

Die Voraussetzungen und Postulate des naturalistischen Evolutionismus auf die religiöse Entwicklung der Menschheit anwendend, versuchte man den Ursprung der Religionen und des Gottesbewußtseins auf historischem Wege als Entwicklungsprodukt zu erklären. Ausgehend von den rohen Formen des Fetischismus oder gar von Äußerungen des tierischen Instinktlebens sei die Religion langsam zur Höhe des theistischen Gottesbegriffes, zur christlichen Religion emporgestiegen, die jetzt durch eine höhere Entwicklungsstufe, die Religion des Monismus, abgelöst werde. Damit verbindet sich der Gedanke des Relativismus, wonach jede religiöse Form als Produkt und ausschließliches Produkt der Faktoren, welche die geistige und kulturelle Lage bedingen, der jeweiligen Entwicklungsstufe als wahr und gut entspricht.

Für die Stammbäume und Entwicklungsreihen hatte man keine andern Beweise als die Gabe der Konstruktion. Die Urstandsforschung wurde zur „Urstandsdichtung", und Klio, welche die wirklichen Taten der Menschen zurückruft, mußte sich wundern über die Stammbäume, welche die Produktivität ihrer Jünger entworfen hatte. Für unseren Zweck genügt die Konstatierung der Tatsache, daß eine solche Forschung das demütige Bekenntnis ablegt: ignoramus. „Wie die Religion entstanden ist und aus welchen Ursachen, ist uns völlig unbekannt und wird wie bei Moral und Logik uns immer unbekannt bleiben. *Eine völlige Urzeugung ist uns versagt*" (Troeltsch[1]). Aber dieses Bekenntnis läßt die Tatsache unerschüttert, daß Logik, Moral und Religion sich nur beim Menschen und überall beim Menschen, in einem Seelenleben also finden, welches das sinnliche übersteigt und aus einer Entwicklung des Sinnlichen nicht erklärt werden kann.

Indes, eine *unleugbare historische Tatsache* strahlt über die religiöse Welt ihr Licht, und wie keine andere beleuchtet sie die tatsächliche religiöse Entwicklung der Menschheit. Weder dem Ernst der Geschichte, noch dem Ernst der Wissenschaft überhaupt entspricht es, wenn man den Geist von dem Licht solcher Tatsachen abwendet, um ihn dann frei sich bewegen zu lassen auf einem Felde, das man hinter den Tatsachen willkürlich sich geschaffen hat. Im Lapidarstil ist auf der ersten Seite der Bibel das Wort eingetragen: Im

Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde. Gott existiert als überweltlicher Gott in welterhabener Vollkommenheit, aber nicht in beziehungsloser Weltferne und Weltfremde, sondern als Herr und Schöpfer der Welt, als ihr Ursprung und ihr Ziel. So verkündet von Anfang an das heiligste und einflußreichste Buch der Menschheit, das mit dem stets in wunderbarer Konsequenz festgehaltenen Anspruch auftritt, Zeugnis einer göttlichen Offenbarung zu sein, einer Offenbarung, die einen weltgeschichtlichen Zusammenhang ohnegleichen umfaßt. In der Kraft Gottes trug Israel diese Wahrheit, die organisch mit dem Grundgebot der Religion verbunden ist, als kostbarsten geistigen Schatz inmitten der Heidenwelt. „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist Einer. Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus all deiner Kraft.“ (Deut. 6, 4. 5). Die Zügel der Weltregierung hat Israel nicht geführt, auf den Wegen der irdischen Kulturentwicklung hat es den Völkern die Fackel nicht vorangetragen, aber der religiöse Geist der alten Welt, zum Zeugen aufgerufen, bezeugt die einzigartige religiöse Stellung Israels und die tiefe Kluft zwischen ihm und der ganzen Heidenwelt. Die Wucht dieser geschichtlichen Tatsache zerschmettert die Konstruktionen der Evolutionisten. Keine Linie natürlicher Entwicklung führt von den rohen Formen des Polytheismus, oder aus dem von dunklen Naturmythen umhüllten Pantheon der Götter und Göttinnen zu dem hellstrahlenden Throne Jahwes, dessen Grundvesten Gerechtigkeit und Recht sind, und vor dessen Antlitz einhergehen Barmherzigkeit und Wahrheit (Ps. 88, 15).

Die Boten des Gekreuzigten aus dem Judenlande haben das Dunkel des Heidentums durch das Licht der wahren Gotteserkenntnis erhellt, die Kirche hat die Macht der Naturreligion gebrochen, die Naturgottheiten und kaiserlichen Staatsgötzen abgetan und ihnen den allmächtigen Schöpfergott siegreich entgegengestellt, eine Leistung, die Harnack zu den größten und staunenswertesten in der Geschichte rechnet[2]).

Für unsere Frage ist die große geschichtliche Tatsache zu betonen, daß die Wahrheit von der Existenz des einen lebendigen Gottes das *Fundament einer einzigartigen Religion* ist, die sich gewaltig über alle anderen erhebt und

mit dem von der Geschichte bestätigten Anspruch auftritt, das höchste Gut zu sein, das die Menschheit besitzt. Sie ist die Grundlage jenes monumentalen Baues, der in lückenlosem Zusammenhang und in wunderbarer Zielstrebigkeit sich über den Zeiten wölbt, die Quellkraft jener Religion, die unter allen Lebensmächten die stärksten Proben ihrer Macht auch in den stürmischsten Zeiten gab und als Kern aller Geschichte die universalste und reichste Geschichte hat.

Durch das Walten Gottes in der Geschichte, durch die religiöse Erziehung und Führung der Menschheit erhält sein Dasein gleichsam den Charakter einer lebendigen Erfahrungstatsache. Die aus der vernünftigen Welt- und Seelenbetrachtung erkennbare Vernunftwahrheit gewinnt ihre Bestätigung durch die Geschichte in jenen religiösen Tatsachen, die nur aus dem freien Wirken eines überweltlichen, die natürliche Entwicklung der Menschheit überragenden göttlichen Wesens ihre Erklärung finden. Dieses höhere Universum ist aus geschichtlichen, teleologisch aufeinander bezogenen Tatsachen aufgebaut, die vor der prüfenden Vernunft sich als göttliche erweisen. Es kommen hier alle jene Tatsachen in Betracht, welche die Apologetik als Kennzeichen des göttlichen Ursprunges der christlichen Religion behandelt, der Monotheismus, das Prophetentum Israels, die Hl. Schrift, die teleologische Führung und Entwicklung der alttestamentlichen Religion zu Christus hin, Person und Werk Christi, Wunder und Weissagungen, Ausbreitung und Erhaltung der Kirche usw.

Als Tatsachen des geschichtlichen Lebens und wegen ihres außerordentlichen Charakters können sogar die angeführten Momente unmittelbarer und eindringlicher auf den Menschen wirken, der sich leicht daran gewöhnt, das was im gesetzlichen Lauf der Natur sich stets vollzieht, als selbstverständlich anzusehen.

In der geschichtlichen Offenbarung fließt jedoch keineswegs die einzige und erste Quelle der Gotteserkenntnis. Sie ist ja auch jenen Menschen, zu denen die Offenbarung im Laufe der Zeiten nicht gedrungen ist, unzugänglich. Vielmehr ist das erste Wort der Offenbarung zugleich das höchste Wort der menschlichen Vernunft. Die Stimme von oben findet so starken Wiederhall in der Brust des Menschen, daß er

in ihr die Bestätigung seines geraden und reinen, von keinem Irrweg verführten und durch keine Vorurteile getrübten Denkens und zugleich die Erfüllung seiner tiefsten Sehnsucht sieht. Offenbarung Gottes in der Natur und im Wort, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie reichen sich in dieser Grundwahrheit die Hand zum Bunde. Die Kirche proklamiert die Harmonie zwischen religiösem Gottesbegriff und wissenschaftlichem Weltbegriff. Sie flüchtet sich nicht in das unkontrollierbare Halbdunkel des Gefühles oder des Unterbewußtseins. Den Grundstein ihres bis in das innere Heiligtum des dreieinigen Gottes hinaufsteigenden Glaubensbaues senkt sie ein in die Tiefe der geistig sittlichen Menschennatur. Der erste Satz ihres Kredos ist zugleich eine klare, siegreich beweisbare Wahrheit der Vernunft.

1. Kapitel.

Der Nachweis des Daseins Gottes aus der Natur und dem Seelenleben.

§ 1. Die gegnerischen Weltanschauungen.

Der Materialismus.

1. Erster Gegner ist die geistlose und oberflächliche Weltanschauung des Materialismus, die in der Materie das allein und wahrhaft Seiende, das ewige ungeschaffene, absolute Prinzip aller Dinge sieht. Alles in der großen und in der kleinen Welt soll auf die Bewegungsvorgänge eines eigenschaftslosen Stoffes zurückgeführt werden, von der Gestaltung des Wassertropfens bis zu den Sonnensystemen in der Sternenwelt, von dem Scheinfüßchen eines Infusoriums bis zu den großen die Welt umgestaltenden Taten der Kriegshelden und Staatsmänner, von dem ersten Atmen eines tierischen Wesens bis zu den die Bibliotheken füllenden Werken unserer Denker und Dichter; dies alles, der ganze Natur- und Kulturprozeß soll als Werk einer starren, blinden Notwendigkeit gefaßt werden ohne Ideen, ohne Ziel, ohne Sinn. Die alles erklärende Weltformel ist demnach die Mechanik der Atome. Das reichste Gemälde eines tropischen Urwaldes bietet dieser Wissenschaft nur das Bild bewegter Materie. Alexander von Humboldt wurde von Du Bois-Reymond getadelt, weil er seinem Werke den Titel „Kosmos" gegeben habe. Die Physik, die einzige Wissenschaft, finde keinen Unterschied zwischen Chaos und Kosmos, und der Begriff eines Kosmos als einer gestalteten und geordneten Welt sei nur ein „ästhetischer Anthropomorphismus". Auch der Mensch, der mit der Sonne malt und mit dem Blitze schreibt, soll bekennen, daß er nur des

blinden Stoffes bestausgefallenes Kind sei. Wer daher die den Caesar in einem Augenblick seines Lebens, etwa bei der Überschreitung des Rubikon, zusammensetzenden Atome zur Hand hätte, könnte ihn rekonstruieren, nicht bloß nach seiner leiblichen Konstitution, sondern als geistige, geschichtlich handelnde Persönlichkeit. Auch das Wort: jacta est alea würde dem so rekonstruierten Caesar als verwandeltes Sonnenlicht notwendig auf den Lippen liegen. So erscheint denn auch das gesamte geistige und geschichtliche Leben der Menschheit als ein Stück, das auf die Walze dieser Weltmaschine eingestellt ist, und wer dieses Räderwerk vollständig durchschaute, könnte den ganzen Weltprozeß und die ganze Weltgeschichte nach mathematischen Formeln ablesen. Auch der Kulturprozeß ist nur eine Funktion des Naturprozesses, die Kulturgeschichte ein Teil der Naturgeschichte. Dieser Materialismus ist überall, wo er konsequent formuliert wird, offen und ehrlich atheistisch.

In der neuzeitlichen Philosophie erscheint der Materialismus als ein wesentlicher Zug im Bilde der französischen Aufklärung, um für den praktischen Materialismus die wohlfeile Popularphilosophie abzugeben. Von Helvetius sagte Paris: C'est l'homme, qui dit le secret de tout le monde. Lamettrie schrieb sein Werk: L'homme machine, und Holbach sammelte die Weisheit des Materialismus in seinem Buche: La système de la nature, ein Werk, das auf den jungen Goethe eine solch abstoßende Wirkung ausübte, daß er es in seiner Nähe nicht aushalten konnte.

Im Anschluß an den Zerfall der idealistischen Philosophie eines Schelling und Hegel und an den Aufschwung der Naturwissenschaften erhob er sich aufs neue in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und zwar mit einer siegesgewissen Zuversicht wie nie zuvor, weil er dem Geschlecht den Wahn beizubringen wußte, er sei mit den Waffen der Naturwissenschaft ausgestattet und durch ihre unbesiegbare Rüstung geschützt. Seine Bannerträger sind Vogt, Moleschott, Büchner, später wird Haeckel sein Großsprecher und Popularisator. Durch eine Flut von populären Schriften, unter denen nicht wegen der wissenschaftlichen Bedeutung, sondern wegen des staunenswerten Erfolges die im Todesjahre Büchners (1899) erschienenen „Welträtsel" Haeckels genannt seien, beherrscht er die Massen. Schwer sind damals diejenigen enttäuscht worden, die glaubten, nach Kant sei der Materialismus eine Unmöglichkeit, weil er durch ihn für immer überwunden sei. Marx und Engels verarbeiten die materialistischen Ideen zur „wissenschaftlichen Welt-

anschauung" der Sozialdemokratie. Der Materialismus als Soziologie sieht in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft die reale und bestimmende Grundlage nicht nur für die rechtlichen und politischen Verhältnisse, sondern auch für die philosophischen, sittlichen und religiösen Ideen. Neben die materialistische Naturerklärung tritt eine materialistische Geschichtsauffassung.

Durch die Erfolge der Naturwissenschaft berauscht, ihre Grenzen, trotz der Warnungen der größten Naturforscher stolz überschreitend und ihre Resultate mißbrauchend, nannte man die vom Standpunkte des niederen, durch die Mechanik erfaßbaren Naturgeschehens konstruierte Weltanschauung die „naturwissenschaftliche Weltanschauung", obwohl sie nichts war, als die sattsam bekannte Philosophie des Materialismus. Bei der Begründung wurden fast nur die Voraussetzungen, Erschleichungen und falschen Schlußfolgerungen der französischen Enzyklopädisten wiederholt, bis man zu dem Zugeständnis gezwungen wurde, diese „naturwissenschaftliche Weltanschauung" sei „eine Decke, die überall zu kurz ist, und zudem noch viele Löcher hat."

Hauptsächlich waren es zwei Momente, die der Materialismus für sich ausbeutete. Die große Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie sollte die experimentelle Basis für den Beweis der Ewigkeit des Stoffes und der Energie und zugleich ein einheitliches Weltprinzip für die nach vorwärts und nach rückwärts meßbare und mathematisch berechenbare Erklärung aller, auch der geistigen Vorgänge abgeben. In der Entwicklungslehre ferner, und zwar in ihrer darwinistischen Form, hoffte man endlich das längst ersehnte Mittel gefunden zu haben, die unleugbare Zweckmäßigkeit, auch jene in der wunderbaren Welt des Lebens, ohne zwecksetzende Ursachen, rein mechanisch erklären zu können. So erschien vor dem berauschten Blick der ganze Weltenbau in allen seinen Ordnungen und Stufen als bewegte Materie, die sich aus sich selbst entwickelt, sich unter besonderen Bedingungen der Zusammensetzung immer höher formt und zu höheren Leistungen emporhebt. Der Schöpfer, Erhalter und Regierer dieses ungeheuren Mechanismus ist: die Materie und ihre Entwicklung. Das Wort Entwicklung wird zum Zauberwort, das alle Bedenken niederschlagen und alle Ursachen ersetzen soll.

Unsere Charakteristik zeichnet den präzis formulierten Materialismus. Oft, und besonders bei den modernen Vertretern, die sich lieber den schillernden Namen Monisten beilegen, herrscht große Verwirrung, und die letzten Begriffe verschwimmen derart, daß sie in ihr Gegenteil umschlagen. Von der „Bibel des Materialismus", Büchners Buch: Kraft und Stoff, hat man mit Recht gesagt, daß in ihm die verschiedenartigsten Begriffe wie trunken durcheinandertaumeln. Dasselbe gilt in verstärktem Maße von Haeckels „Welträtseln" und „Lebenswundern".

Auf der einen Seite steht eine rein materialistische Auffassung, wonach die Mechanik alles erklärt, auf der andern Seite wird der theoretische Materialismus, der den Geist leugnen und die Welt in eine Summe von toten Atomen auflösen will, verworfen. Zur Ausgleichung solcher Widersprüche hören wir dann, die Materie sei nie ohne Geist. Die ganze Natur wird als psychisch begabt hingestellt und den Naturelementen primitive Empfindung zugeschrieben. Damit hätten wir eine Erneuerung des alten Hylozoismus. Aber sofort werden wir zurückgetrieben, wir hören, die Psychologie sei nur ein Zweig der Naturwissenschaft, und die seelischen Tätigkeiten seien nur „ein Kollektivbegriff für Gehirnfunktionen", der Mechanismus allein gebe eine wirkliche Erklärung der psychischen Erscheinungen, die auf „bewußtlos wirkende Bewegungen" zurückzuführen seien. Dann nimmt es wieder den Anschein, Haeckel denke sich das Psychische als einen besonderen, von der sonstigen Materie verschiedenen Stoff, dem er den Namen Psychoform gibt, er kehre also zu der Lehre eines Demokrit und Leukipp zurück und statuiere den Pluralismus der Materie. Bei Haeckel verschlägt es auch nichts, daß die Begriffe Energie und Geist oder Seele neben- und füreinander gebraucht werden, und ebensowenig, daß der Äther mit dem Geist identifiziert oder als geistig beschwingt gedacht wird. Die Materie, als „unendlich ausgedehnte Substanz" und der Geist (oder die Energie) als die „empfindende und denkende Substanz" sind die beiden fundamentalen Attribute des „allumfassenden göttlichen Weltwesens, der universellen Substanz", also zwei Substanzen, die zugleich die fundamentalen Attribute einer Substanz und zuletzt eins und dasselbe sein sollen. Wer den blinden Glauben an dieses philosophische und mathematische Monstrum geleistet hat, wird ihn auch nicht versagen, wenn in den Lebenswundern die „Dreieinigkeit der Substanz" proklamiert wird. Materie, Kraft (Energie) und Psychoform sind die drei Attribute der einen Substanz. Nicht weit davon leuchtet dann die Behauptung auf: die Hauptbestandteile der Substanz sind die Masse und der Äther, die „nicht tot sind, und nicht durch äußere Kräfte beweglich sind, sondern sie besitzen Empfindung und Willen".

Neben dem Ruf von der Einheit der Substanz, dem monistisch-materialistischen Grundgedanken, ertönt dann der Zweifel, ob die Substanz überhaupt existiere. Während große Naturforscher als geistig minderwertig geächtet werden, weil sie das bewußte Leben als eine Grenze des naturwissenschaftlichen Erkennens erklärten, drängt sich bei ihrem großsprecherischen Richter und Verächter plötzlich mitten im materialistischen Redefluß der agnostische Standpunkt hervor, wonach das innerste Wesen der Natur uns noch so unbekannt und fremd ist, wie es vor zweitausend Jahren einem Empedokles war[3]). Man kann es begreifen, daß gegen einen solchen Propheten des Monismus andere Monisten (Paulsen, Wundt, Drews) abwehrend die Hände ausstrecken. Hat aber der moderne Relativismus, wonach die herrschenden Denkformen notwendige, durch die religiöse, politische, kulturelle Lage bedingte Schöpfungen des Menschengeistes sind, recht, dann ist das Haeckelsche Produkt als reifstes Erzeugnis der Zeit anzusehen; denn ein großes, großes Publikum hat er gefunden, ein weit größeres als alle anderen Monisten zusammen.

Der funktionelle Materialismus.

Um dem offenkundigen Unterschied zwischen Physischem und Psychischem irgendwie, wenigstens in Worten, gerecht zu werden, hatten schon frühere Vertreter des Materialismus (Cabanis, K. Vogt) die seelischen Vorgänge nicht als Eigenschaft der Materie, sondern als Wirkung materieller Gruppen, als Funktion materieller Prozesse ausgegeben. Bei den modernen, unter der bunten Flagge des Monismus segelnden Vertretern wurde diese Formulierung die übliche. Soll indes der heute beliebtere, weil unklarere Ausdruck „Funktion" mehr sein als ein degenerierter Begriff, soll er einen wirklichen ursächlichen Zusammenhang ausdrücken, so enthält er den krassen Materialismus. Schon die Vergleiche, welche die Vertreter dieser Formel anzuwenden sich nicht scheuten, beweisen dies. Wenn der Gedanke eine Funktion der Gehirnprozesse ist, wie die Sekretion eine solche der Drüsenorgane, dann sind die Gedanken ein materielles Produkt und eine rein mechanische Funktion der Nervensubstanz, wie die Galle ein materielles Bewegungsprodukt ihres Drüsenorgans ist. Wird dies geleugnet, die Funktion als eine unmechanische, und das Produkt als ein immaterielles anerkannt, dann ist der materialistische Grundgedanke preisgegeben, die spezifische Eigenart des Psychischen anerkannt, und die von der mechanischen völlig verschiedene, unmechanische Funktion kann nie und nimmer eine „Funktion" des Gehirns und Produkt einer mole-

kularen Stoffbewegung sein. Gerade diese unmechanische Beschaffenheit der seelischen Vorgänge hat die Philosophie zu allen Zeiten dem Materialismus als unüberwindliche Gegeninstanz entgegengehalten, um ihm zu beweisen, daß er schon an der einfachsten Tatsache des Bewußtseins zerschellt. Der funktionelle Materialismus ist also nur eine versteckte Abart des krassen Materialismus.

Dasselbe Urteil ist über jene (Münsterberg, Ziehen, Ribot) zu fällen, welche die psychischen Vorgänge als Begleiterscheinung (Epiphänomen) der physischen hinstellen. Es erhebt sich sofort die mit einem klaren Ja oder Nein zu beantwortende Frage, ob bloß dem physischen Geschehen allein wirkliche Realität und Kausalität zuerkannt wird oder auch dem psychischen. Mit der Anerkennung der eigenen Realität und Kausalität des Psychischen wäre auch dessen spezifische Eigenart anerkannt und der materialistische Grundgedanke preisgegeben. Das Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung zwischen physischen und seelischen Vorgängen dürfte dann nicht als einseitige Abhängigkeit der seelischen von physiologischen Prozessen hingestellt werden. Wird aber der physiologische Vorgang als der primäre und eigentlich reale, die mechanische Variabele als die unabhängige und einzig kausale, der seelische Vorgang dagegen als der sekundäre, ohne eigene Realität und Kausalität, die psychische Variabele also als die stets abhängige und bewirkte, als das Schatten- oder Spiegelbild des allein wirksamen physiologischen Nervenprozesses hingestellt, dann dient der in sich schon unzulässige, die Eigenart des Psychischen verkennende Ausdruck „Begleiterscheinung“ nur dazu, den Materialismus zu verhüllen.

2. In der Weltanschauung des energetischen Materialismus (Monismus) weitet eine naturwissenschaftliche Hypothese sich zur Welterklärung aus, insofern der naturwissenschaftliche Energiebegriff zum absoluten Weltprinzip, zur alleinigen Ursache aller Vorgänge und Erscheinungen, zum Baumeister der Welt und all ihrer Wesen erhoben wird. **Der energetische Materialismus.**

Als bloß naturwissenschaftliche Theorie ist der Energetismus eine antimechanistische Richtung in der Naturwissenschaft, die selbst den Begriff der Materie eliminieren und durch den Begriff der Energie ersetzen möchte. Während die mechanistische Naturerklärung die Arten der Naturerscheinungen auf die Gesetze der Mechanik, auf Bewegungen von Massen und Massenteilchen, zurückführen will, soll nach dem Energetismus (Ostwald) die Energie das einzig wahre Seiende, das allen Naturerscheinungen wirklich zugrunde liegende Reale sein. In ihrer Unzerstörbarkeit sei sie die letzte, allgemeinste, unveränderliche Größe; durch die Umwandlung der

einen Form in die andere erkläre sie die Wandlungsfähigkeit und Veränderung in der Natur. So wird also die Energie die allgemeinste Substanz (das einzig Reale) und das allgemeinste Akzidens der Dinge (die Veränderlichkeit an den veränderlichen Dingen). Die Materie aber sei nur ein Relationsbegriff für räumlich zusammengesetzte Gruppen verschiedener Energien. Als naturwissenschaftliche Hypothese zur Erklärung der physikalischen und chemischen Erscheinungen in der Körperwelt ist der Energetismus im wesentlichen eine Neuauflage des alten Dynamismus, nur ist der philosophisch schwierige Begriff der Kraft durch den faßlichen Begriff der Energie (Tätigkeit, Arbeit, oder alles, was aus Arbeit entsteht oder sich in Arbeit umsetzen läßt) ersetzt. Er ist von denselben Schwierigkeiten bedrückt und ebenso aussichtslos wie dieser. Schon Hertz hat in seinen „Prinzipien der Mechanik" den Versuch einer energetischen Naturwissenschaft angedeutet, aber auch schon die Gründe angeführt, weshalb er ihn für undurchführbar hält[4]). Indes, diese naturwissenschaftliche Frage berührt uns hier nur insofern, als eine wissenschaftliche Hypothese für die Erklärung der Körperwelt der Ausgangspunkt für eine allgemeine Welterklärung wurde.

Zur Weltanschauung eines energetischen Monismus sich ausweitend, unterscheidet sich die Theorie vom mechanischen Materialismus nur dadurch, daß an die Stelle der Materie und der Mechanik der Atome die naturwissenschaftlich meßbare Energie und deren Umwandlung tritt. Sie ist also Materialismus unter einer neuen Etikette. Da die naturwissenschaftliche Energie als das einzig Reale auftritt, so sind alle psychischen und geistigen „Energieformen" nur Umwandlungen der physikalischen Energie, die seelischen Vorgänge nur „Funktionen" der Nervenenergie. Das alte Problem steht in gleicher Größe vor uns. Wie der Mechanismus zerschellt der Energetismus schon an der einfachsten Bewußtseinstatsache, und wie jener stellt er dieselben ungeheuren Forderungen eines blinden Glaubens, wenn er die physikalische Energie zum schöpferischen Weltprinzip, zur erklärenden Ursache der ganzen Welt, all ihrer Ordnung und all ihrer Wesen erheben will. Ein solches Unterfangen ist sachlich dasselbe und verfällt denselben Konsequenzen und demselben Gericht, wie der Versuch, die ganze Welt auf die Mechanik des Stoffes zurückzuführen. Daß nach dem Schiffbruch des Materialismus der Monismus der naturwissenschaftlichen Energie als „wissenschaftliche Überwindung des Materialismus" ausgerufen wer-

den konnte, offenbart deutlich die Verarmung des philosophischen Denkens.

Wenn aber für die geistigen Vorgänge besondere Energieformen eigener Art anerkannt werden, so stehen wir vor derselben Alternative wie beim funktionellen Materialismus. Wird der geistigen Energieform eigene Realität und Kausalität beigelegt, so hat sie mit der naturwissenschaftlichen Energie nur noch den Namen gemeinsam, und der materialistisch-monistische Begriff einer alles Geschehen umspannenden Energie ist preisgegeben. Es ist übrigens eine interessante Erscheinung, die durch die unleugbare Tatsache des durchgreifenden Unterschiedes zwischen materiellem und geistigem Geschehen immer wieder erzeugt wird, daß sowohl beim mechanischen wie beim energetischen Materialismus zuletzt eine „geistige Materie", eine „geistige Energie" als besondere Form auftreten, und damit, wenn nicht die Begriffe ins Nichts versinken sollen, der anfangs postulierte Monismus in den Dualismus umschlägt.

Der Pantheismus und Monismus.

3. Der Pantheismus identifiziert Gott und die Welt. Gott und die Natur fallen substantiell zusammen. Die Welt ist demnach die Selbstoffenbarung, die Erscheinung Gottes. Die Weltdinge sind nicht Geschöpfe Gottes, Wirkungen einer von ihnen verschiedenen und über ihnen stehenden Ursache, sondern Modifikationen und Auswirkungen der einen allen Dingen zugrunde liegenden Substanz, Erscheinungen einer ihnen immanenten Ursache.

Der moderne Monismus (Einheitslehre) trägt diesen Namen, weil er ein Seiendes, eine Weltsubstanz postuliert, die als einzig Reales allem zugrunde liege und, ihrer Natur nach überall wesentlich identisch und gleichartig, sich uns in der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge sowie in der Verschiedenheit des physischen und psychischen Geschehens darstelle. Die Welt, die Natur ist also die in sich ruhende und sich selbst genügende Einheit, das Absolute, das allenfalls auch Gott genannt werden kann. Pantheismus und Monismus unterscheiden sich somit nicht wesentlich. Während der Pantheismus von dem Begriff der alleinen Substanz ausgeht, um von ihm aus das System des Seins zu deduzieren, soll nach dem Monismus das Denken, von der Erfahrung ausgehend, auf induk-

tivem Wege zu einer metaphysischen Gesamtauffassung des Seienden vordringend, zum Begriff des Alleinen geführt werden.

In der Gottesfrage unterscheiden beide sich gar nicht, beide sind ein „höflicher Atheismus“. Ist wirklich Gott und die Welt dasselbe, so ist der selbständige Gottesbegriff aufgegeben. O. Külpe[5]) bemerkt mit Recht: „Ist die Welt, das Universum der Inbegriff aller Realität, so ist kein Platz mehr für eine neue außer ihr. Daß man diesen Inbegriff auch noch Gott nennt, ist ebenso wichtig, wie die Tatsache, daß ich ein Stiefmütterchen auch viola tricolor, oder daß ich ein Examen auch eine Prüfung heiße.“ Mit der Selbständigkeit des Gottesbegriffes versinkt aber auch die Selbständigkeit der Religion.

Unter der Parole des Monismus fährt eine bunte Menge von Anschauungen, die drastisch den Wirrwarr und Zwiespalt des modernen Denkens offenbaren und ein Hohn auf die eigene Parole sind. A. Drews zählt in dem Sammelwerk „Der Monismus“ 14 Arten des heutigen Monismus auf, und nicht geringer ist die Zahl, die Eisler und Klimke in ihren Werken behandeln[6]). Dem hauptsächlich von Haeckel und seinem Monistenbund vertretenen Pseudomonismus wird dabei von Drews sogar die Aufnahme versagt. Da aber der heutige Materialismus den salonfähigern Namen des Monismus für sich beansprucht, so genügt es für unsern Zweck, wenn wir zwei Hauptformen des metaphysischen Monismus unterscheiden. Den sog. erkenntnistheoretischen Monismus (Bewußtseinsmonismus), der die ganze Welt als identisch mit dem erkennenden Bewußtsein faßt, können wir an dieser Stelle unberücksichtigt lassen.

Von der ersten Art, dem naturalistisch-materialistischen Monismus (vgl. S. 142 ff.), den unter dem Ehrenpräsidium Haeckels der Monistenbund vertritt, kann man sagen, daß er von dem wissenschaftlichen Denken der Zeit verlassen ist. Verführerisch aber wirkt er ein auf die dem Christentum und Gottesglauben entfremdeten, von sozialistischen Ideen durchtränkten Volksmassen. O. Lodge[7]) nennt Haeckel „eine aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts übrig gebliebene Stimme“. Nicht der Pionier und Vorkämpfer eines vorrückenden Heeres sei er, sondern der verzweifelt kämpfende Träger einer mehr und mehr verlassenen Fahne, allein gelassen von den Reihen seiner früheren Kameraden, die jetzt in Scharen abschwenken zu einer neuen und mehr idealistischen

Richtung. Selbst Unold[8]), das zweite Haupt des Monistenbundes, widerspricht dem Meister in dem Grunddogma von der Allgewalt des chemisch-physikalischen Prozesses und der natürlichen Züchtung und begeht damit jene Sünde, für die es bei Haeckel keine Vergebung geben kann.

In der zweiten Hauptart, die wir *parallelistischen oder identitätstheoretischen Monismus* nennen können, fassen wir eine Reihe moderner Richtungen zusammen, die den krassen Materialismus abweisen und sich als echten Monismus ausgeben. Der „atheistischen Nacht“ des mechanischen Monismus soll die „animistische Tagesansicht“ eines pantheistischen Monismus entgegengestellt werden, der die Ideale rette, die der Materialismus mit Vernichtung bedroht. Nach der Verschiedenheit des erkenntnistheoretischen Standpunktes (Realismus oder Idealismus) sowohl wie nach der verschiedenen Bestimmung des eigentlichen Wesens des Absoluten umfaßt er mannigfache Formen. Im allgemeinen charakterisiert er sich zunächst dadurch, daß er auf breitester empirischer Grundlage sich aufbauen und mit der Naturwissenschaft in innigstem Kontakt bleiben will. So sucht er dem anmaßenden Apriorismus und der grenzenlosen Willkür des Monismus eines Fichte, Schelling und Hegel zu entgehen, welche die Welt nicht nach der Wirklichkeit zu erkennen, sondern nach ihren Ideen zu konstruieren suchten und dadurch jene völlige Entfremdung und Verachtung verschuldeten, mit der die aufstrebende Naturwissenschaft der Philosophie entgegentrat. Auch der induktorisch geschulte Naturforscher könne sich diesem Monismus als einer letzten, die Einzelwissenschaften überragenden metaphysischen Ausdeutung der Weltwirklichkeit hingeben, wenn er die Überzeugung festhalte, daß er nur einen *Teil* der Weltwirklichkeit, eine äußere phänomenale Seite derselben beschreibe und quantitativ berechne. Bei gewissenhafter Berücksichtigung der Resultate der Einzelwissenschaften sei es wissenschaftlich erlaubt und zugleich praktisches Bedürfnis, keineswegs also Begriffsdichtung, in einer übergreifenden Gesamtbetrachtung und metaphysischen Ausdeutung, durch Erweiterung, Steigerung und Ausfüllung der Gesichtspunkte, die sich in den Einzelwissenschaften ergeben haben, sich in eine höhere transzendente Welt zu erheben und eine

einheitliche Gesamtauffassung der Weltwirklichkeit zu erhalten. Dieser Weg der „induktiven Metaphysik“ sei der einzig mögliche, der nach der Kantschen Kritik noch offenstehe, aber auch offenstehen müsse, um das unaustilgbare Verlangen des Menschengeistes nach einer einheitlichen Weltanschauung zu befriedigen [9]). Auf diesem Wege der induktiven Metaphysik kehrt nun der heutige Monismus zu jener all-einen Substanz als dem eigentlichen Ansichsein aller Wirklichkeit zurück, von der Spinoza, der Vater des neueren Pantheismus, ausging.

Physisches und Psychisches, oder um die Begriffe enger zu fassen, Natur und Geist, Ausdehnung und Denken in der Sprache Spinozas, sind die großen Gegensätze, die das monistische Denken mit großer, aber auch mit gewalttätiger Kraftanstrengung auf eine substantielle Einheit zurückführen will. Alle Versuche des Materialismus — das wird bereitwillig zugestanden — das Psychische und Geistige aus der Mechanik oder Energetik des Stoffes herzuleiten sind endgültig gescheitert. „Der philosophische Materialismus“, so erklärt Verworn [10]) mit tiefem Weh, „hat seine historische Rolle ausgespielt. Dieser Versuch einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung ist für immer mißlungen. Wir tragen die Trümmer ins Nichts hinüber — und klagen.“ Diese Klage läßt erkennen, wie sehr der Tote geliebt wurde, und wie schwer die Trennung fällt. So gibt denn der Monismus den „Dualismus“ von Natur und Geist und ebenso von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zu. Er gibt also zu, daß es einerseits physische Vorgänge, Bewegungen, Energien, kurz Naturprozesse, die in chemisch-physikalischen Relationen bestehen, und andererseits psychische Vorgänge, Empfinden, Wahrnehmen, Denken, Wollen, kurz Bewußtseinsvorgänge verschiedener Art gibt, daß ferner beide Reihen total verschieden und nicht auseinander ableitbar sind. Ja, er betont und überspannt die Verschiedenheit und Heterogenität der beiderseitigen Vorgänge so sehr, daß er jede kausale Beeinflussung und Wechselwirkung der beiden Reihen bestreitet. Jeder physische Vorgang soll nur einen physischen, jeder psychische nur einen psychischen kausal verursachen können. Die beiden Reihen verlaufen also selbständig und unabhängig voneinander, aber die eine begleitet

die andere, so daß jeder psychische Akt sein Korrelat in einem entsprechenden physischen hat, jeder Vorstellungs- und Denkakt also von einem entsprechenden, physischen Akt im Gebiete des Körperlich-Materiellen begleitet wird (psychophysischer Parallelismus). Das monistische Grunddogma verlangt nun vom monistischen Denken die Gewalttat, die empirische Dualität in metaphysischer Ausdeutung auf eine substantielle Einheit zurückzuführen, ihr eine identische hyperempirische Substanz zur Grundlage zu geben, welche die empirische Dualität als eine nur scheinbare erscheinen läßt.

Ein weiteres allgemeines Kennzeichen dieses Monismus besteht demnach darin, daß er die durchgängige Verschiedenheit der beiden Gebiete für die Erfahrung zugibt, aber in einer über die Erfahrung hinausgehenden metaphysischen Ausdeutung sie in eine Wesensidentität umwandeln will. Das „An sich" der Welt, die eigentliche Weltwirklichkeit soll eine Substanz sein, die in zwei geschiedenen Erscheinungsweisen notwendig ihr Wesen entfaltet und sich in den beiden Gegensätzen entzweit oder wenigstens uns in solcher Gegensätzlichkeit und Entzweiung erscheint. Die empirische Dualität wird als eine in Wirklichkeit phänomenale gefaßt, dem ein Identisches zugrunde liege. Dem Dualismus wird der Vorwurf gemacht, daß er von der vorliegenden und unleugbaren empirischen Dualität auf real verschiedene Vorgänge und auf wesensverschiedene Substanzen schließt, er erhebe den bloß „phänomenalen" und „methodologischen" Dualismus zum metaphysischen. Mit diesem Vorwurf mischt sich der durchaus falsche Gedanke, der Dualismus verabsolutiere die empirische Materie und den empirischen Geist, mache aus beiden zwei Welten und zwei absolute Weltprinzipien.

Die Tatsache, auf die der Monismus sich beruft, ist die Verkettung der physischen und psychischen Vorgänge. Im Interesse seines monistischen Postulats und im Widerspruch mit den Tatsachen des Bewußtseins verbietet er, diese Verkettung als Wechselwirkung zu fassen; nur als Parallelität dürfe sie gedacht werden, und so bedeute sie das innigste Zusammensein von Physischem und Psychischem. Die stete zwischen den beiden Reihen des Seelischen und Körperlichen stattfindende

Korrelation, ihre genaue Harmonie, trotz des Mangels kausaler Beeinflussung, weise darauf hin, daß Physisches und Psychisches nur verschiedene Betätigungen oder verschiedene Betrachtungsweisen eines ihnen zugrunde liegenden Identischen sei. Der psychophysische Parallelismus, eine Frucht monistischer Tendenz, die denkbar unnatürlichste und dem Bewußtsein widersprechende Erklärung der Tatsachen des Seelenlebens, eine Erklärung ferner, die allen geistigen Verkehr, alle geschichtliche und kulturelle Entwicklung zum Rätsel macht, wird zum Axiom erhoben, das nur auf monistischer Grundlage verständlich sei. Die Phänomene sind demnach nur scheinbar, oder nur als Phänomene verschieden, in Wirklichkeit sind sie zwei Seiten, die zwei Erscheinungsweisen eines und desselben Wesens, sei es nun, daß sie als reale Attribute eines und desselben Wesens (objektive Zweiseitentheorie), sei es, daß sie als zwei verschiedene Betrachtungsweisen gefaßt werden, in denen uns die eine Substanz erscheint (subjektive Zweiseitentheorie). Dieselbe Wirklichkeit, die uns im Menschen, von außen angeschaut, als komplizierter Organismus, als organisierter Leib erscheint, ist, von innen angeschaut, Seele und Geist; was aber von innen gesehen ein geistiger Vorgang ist, eine Vorstellung, ein Gedanke, eine Willenshandlung erscheint von außen, sinnlich wahrgenommen und insofern der physikalischen Betrachtung unterliegend, als meßbarer und quantitativ berechenbarer Zusammenhang von körperlichen Bewegungen, Energieumsätzen, Wirkungen des Gehirns und der Muskeln usw. Das Körperliche, kurz die ganze physische Reihe, ist nur der „äußere Ausdruck“, die „äußere Objektivation“ der in ihr zur Erscheinung gelangenden psychischen Reihe, sie hat im Seelischen ihr „An sich“, d. h. sie ist substantiell Seelisches. Der Leib ist nur der „sinnliche“ Teil, der relativ unbewußte oder unterbewußte Teil der Psyche, die erscheinende „mechanisierte“ Seele.

Dieser vom monistischen Dogma inspirierte psychophysische Parallelismus und seine metaphysische Ausdeutung wird nun auf das gesamte All übertragen, auf das Gesamtgebiet des Organischen und auf das Anorganische. Mit verwegener Kühnheit, wenn auch teilweise mit zögerndem Schritt, wird

das Seelische ausgedehnt auf die ganze Welt (Panpsychismus). Auch das Anorganische soll jene Doppelnatur aufweisen, die wir unmittelbar erleben; auch das mechanische Geschehen soll ein seelisches Korrelat in Form unbewußter seelischer Vorgänge haben. Schon die Annahme, die jeder Monismus mit dem Materialismus zu machen genötigt ist, daß die organischen Lebenserscheinungen aus dem Anorganischen entstanden sind, zwingt den Monismus, das Seelische in der Form des Unbewußten für gleich ewig zu halten wie das Mechanische. Zwar dürfen wir unser Denken und Wollen nicht als solches in dem mechanischen Geschehen suchen, aber die Doppelnatur, die wir in uns erleben, sollen wir in den einfachsten Formen des Geschehens schon angelegt und im ganzen Zusammenhang des Weltwirklichen, wenn auch in niederer Form und Ausprägung, wiederfinden. So entsteht vor dem trunkenen Blick des monistischen Philosophen ein allgemeiner, die ganze Welt umfassender phänomenaler Dualismus auf monistischer Grundlage, eine einzige Weltwirklichkeit, die sich als Natur und Geist entfaltet, welche beide nur die zwei Seiten oder Betrachtungsweisen einer einzigen Wirklichkeit sind.

Bei der näheren Bestimmung des eigentlichen Wesens der alleinen Substanz bleiben manche Monisten beim Agnostizismus stehen. Das eigentlich Seiende sei ein Unerfaßbares und Unerkennbares, von dessen Realität wir nur durch die parallel gehenden Formen des äußeren und inneren Geschehens etwas erfahren (Spencer), es sei das schlechthin Anzuerkennende, aber Unerkennbare, das unserem phänomenalen Dualismus zur Basis dient (B. Erdmann). Andere betonen den hypothetischen Charakter der letzten metaphysischen Ausdeutung. Die allgemeine Kraft, die den religiösen Namen Gott trage, sei der wissenschaftlichen Analyse nicht zugänglich, man müsse sich mit dem Schleier begnügen, wo man das Bild nicht enthüllen könne. Nichtsdestoweniger reden sie dann, als ob sie im Schleier das Bild besäßen. Andere Monisten aber (Paulsen, Wundt, Eisler, Lipps usw.) bestimmen das All-Wesen als von psychischer Natur, als Weltseele, als Geist oder etwas dem Geiste Analoges, als Wille oder blinder Trieb, als All-Geist oder All-Wille, als das Bewußtseinsleben des Welt-Ich, das zugleich als Weltmaterie erscheine. Die Welt und die Weltsysteme sind die Auswirkung, die Erscheinung dieses Allwesens, dieses dem Universum immanenten Gottes. Dem monistischen Grundgedanken wird sodann der Entwicklungsgedanke eingetragen. und so erscheint die alleine Substanz als Träger eines

Werdeprozesses. Ihr göttliches Sein entfaltet sich im Prozeß der Weltentwicklung, ein Prozeß, der nach der Innenseite als eine Evolution psychischer, geistiger Triebkraft zu immer aufsteigender und vollkommenerer Verwirklichung von Potenzen sich darstellen soll.

Eine besondere Erwähnung verdient der Monismus des Unbewußten, den E. von Hartmann als Synthese des Hegelschen Panlogismus und des Schopenhauerschen Voluntarismus ausbildete, nicht so sehr wegen seiner selbst, sondern weil er von A. Drews und anderen als der einzig echte und zukunftsfrohe Monismus, als die vollkommene Religion der Zukunft und der Triumphator über das totgesagte Christentum gefeiert wird. Die eine Weltsubstanz ist unbewußter Geist mit den zwei Attributen des unbewußten Wollens und der unbewußten Idee (Vorstellung). Zur Aktivität übergehend entfaltet sich dieses Unbewußte in der Welt, schafft sich in den Organismen ein Bewußtsein und gelangt im Menschen zum Selbstbewußtsein, damit aber auch zur Erkenntnis der Unseligkeit alles Daseins und der Torheit seiner selbst. Denn das Wollen, d. h. das wirkliche Wollen des Unbewußten, als es von der Potenz des Wollens zur Aktivität, zum Weltprozeß überging, ist „antilogisch“ d. h. sehr töricht, wird aber durch die Idee logisiert, zweckmäßig und zielstrebig gerichtet. Das letzte Ziel und damit auch der letzte Weltzweck gipfeln darin, daß das Unbewußte in seiner Entwicklung zur logischen „Verurteilung des Antilogischen“ geführt wird. In der höchsten Entwicklung, im Menschen nämlich erkennt es das Antilogische, die Illusion und den Wahnsinn seines Wollens, verneint damit aber auch sein Wollen zum Dasein. Den Abfall wieder gut machend, befreit es sich sukzessive in den Weltbildungen von den fesselnden Illusionen, um durch Weltvernichtung zur Ruhe des Urzustandes zurückzukehren, wo es nur Wille als Potenz gibt. So erlöst es sich. Die Erlösung ist also das buddhistische Nirwana, eine nihilistische Eschatologie, der ganze Weltprozeß eine wahre Tragikomödie, und man weiß nicht, ob man über ein solches Absolute weinen oder lachen soll.

§ 2. Der Nachweis des Daseins Gottes aus der Natur.

Als Du Bois-Reymond den Satz aussprach: „Das Wort warum? das ungelehrt von den Lippen der Kinder kommt, wie es seit Jahrtausenden von den Lippen morgenländischer Weisen klang, ist unter allen Wörtern der menschlichen Sprache sozusagen das menschlichste Wort,“ kleidete er einen allgemein anerkannten Gedanken in eine schöne Form. In dem Worte: warum? leuchtet auf das Licht des Geistes, und offenbart die Wahrheit ihre Macht. Der Wahrheit heilige Macht

ist es, die auf der Jakobsleiter der Schöpfung den Menschen emporführt zu Gott. Ihre lichte, im Kausalbedürfnis dem innersten Wesen der Vernunft eingeprägte Notwendigkeit verbietet es, bei einer unzureichenden Ursache stehen zu bleiben. Wenn also der Grund der Welt in der Welt selbst nicht gefunden werden kann, so führt die Macht der Wahrheit über die Welt hinaus zu einer überweltlichen Ursache. Es ist dieselbe heilige Gewalt, die mit ihrem edlen Zwange über die Welt hinausführt, die auch in ihre Erkenntnis einführte, weiterführend nach denselben ewigen Gesetzen, die auch in der Erforschung der Welt sicher und treu leiteten. Oder soll das menschlichste Wort auf den Lippen des Menschen dann ersterben müssen, wenn er, die innerste Wesensanlage seines Geistes erfüllend, kausalforschend sich zur höchsten, alles erklärenden Ursache erhebt? Hieße das nicht den Menschen, den selbst ein Lichtenberg ein Ursachentier nannte, in jenem Punkte verleugnen, wo er Mensch ist, hieße das nicht, den Geist an jenem Punkte töten, wo er am meisten Geist ist?

Gott hat zum Zeugen alles das, was wir sind, und worin wir sind[11]). So klassifizierte schon der alte Apologet Tertullian die Gottesbeweise. Die Welt um uns, und jenes Universum, das in uns ist, die kosmologischen und die psychologischen Tatsachen, finden ihre Erklärung nur in der theologischen Tatsache, in der Anerkennung des einen wahren Gottes.

Seitdem Tertullian dieses Wort sprach, sind die Wissenschaften, welche die Teile des Weltganzen unter bestimmten Gesichtspunkten erforschen, in die Breite und in die Tiefe gewachsen, vor allem die Naturwissenschaft, die in unserer Zeit wie eine Königin einzog in ihr Reich. Die Einzelwissenschaften erforschen die Mittelursachen und bleiben, ihrer Grenzen sich bewußt, bei ihnen stehen. Wenn aber tiefer gegraben wird, stoßen sie auf philosophischen Boden. Die Grenzen, die der Naturwissenschaft bei der Erforschung der Natur gezogen sind, beginnen überall da, wo die letzten und entscheidenden, die Weltanschauung bestimmenden Fragen auftreten, jene Fragen, deren Beantwortung der Mensch stets mit instinktiver Macht gesucht hat. Je größer die Wunder sind, die uns das Teleskop in der Sternenwelt und das Mikroskop in der kleinsten Pflanzenzelle schauen lassen, desto größer, ernster und eindringlicher steht

die Frage vor uns: Woher ist dies alles und wozu ist es? Und stets stand der Mensch mit derselben einschneidenden Frage vor seinem eigenen Ich, einer Frage, die sein ganzes Wesen ergreift und sein Denken und Wollen in Spannung versetzt.

Das Wort Goethes: Die Menschheit schreitet immer fort, aber der Mensch bleibt immer derselbe, ist insofern richtig, als die Grundgesetze des Denkens und die allgemeinen Erfahrungstatsachen dieselben bleiben, und die religiös-sittlichen Fragen der Menschheit von Detailkenntnissen und dem Fortschritt des Wissens auf niederen Gebieten unabhängig und im wesentlichen allein abhängig sind von dem richtigen Denken und der richtigen Auffassung der zu jeder Zeit erkennbaren, allgemeinen Natur der Dinge. Der Fortschritt der Welterkenntnis hat das von einer früheren Zeit in mangelhafter Naturerkenntnis entworfene Weltbild verändert, aber unverändert ist die allgemeine Natur und Einrichtung der Dinge, ihre Kontingenz, Endlichkeit, Veränderlichkeit usw. geblieben. Die Unterscheidung zwischen Geist und Körper, die allgemeine Überzeugung von der Ordnung im Kosmos ist von den physikalisch-chemischen Entdeckungen unabhängig. Die Stimme des Gewissens erklang in der Brust des Menschen, ehe er etwas wußte von den Windungen seines Gehirns; vor der Entdeckung des Fernrohrs erhob er bewundernd seine Augen zur Majestät des Kosmos, und vernahm er die gewaltige Sprache der Schöpfung. Auch ohne das Erfahrungswissen unserer Zeit zu besitzen, konnte deshalb die scholastische Philosophie die Grundgedanken der Gottesbeweise voll und richtig erkennen. Da sie ferner den höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkten, jenen Wesenseigenschaften und Prädikaten nämlich entnommen sind, die die Weltdinge als solche in ihrem Sein und Wirken charakterisieren, so sind sie allgemeingültig und universal. Sie werden nicht dadurch zweifelhaft, daß die Summe des empirischen Wissens immer wächst. Die Resultate der Einzelforschung verleihen aber den einzelnen Beweisen reichere Ausgestaltung; sie erweitern die experimentelle Basis, von der sie ausgehen, wie sie auch durch die Erweiterung und Veränderung des Weltbildes die Beweisführung im einzelnen modifizieren. So verknüpft sich das reiche Wissen, auf das unsere Zeit so stolz ist, mit der philosophischen Theologie, jener menschlichen Wissenschaft, die ein Aristoteles[12]) als die würdigste und beste, als Fürstin und Leiterin aller anderen, an die höchste Stelle setzte. Dem Fortschritt in der Welterkenntnis steht darum die Gotteserkenntnis so wenig ängstlich oder mißtrauisch oder mißgünstig entgegen, daß sie vielmehr jede neue Errungenschaft derselben freudig begrüßt, in der sicheren Überzeugung, daß in jeder neuen Entdeckung ein Siegel des göttlichen Geistes zu schauen ist, wenn auch oft längere Zeit und tieferes Eindringen erforderlich sind, bis dieses Siegel allen offenbar wird. Die göttliche Weisheit und Kunst liegen nicht immer an der Oberfläche, immer aber bewahrheitet sich wieder das Wort des

Baco von Verulam: Ein leichtes Nippen an der Wissenschaft führt vielleicht zum Atheismus; tief eindringendes Schöpfen führt zu Gott zurück. Nur Oberflächlichkeit kann dem Wahn erliegen oder ihn nähren, die Naturwissenschaft sei ihrer Natur oder ihrem Ziele nach religionsfeindlich. Wenn ein Newton in unsere Zeit zurückkehrte, so würde er trotz aller Triumphe der Naturwissenschaft sich noch immer wie ein Kind vorkommen, das am Ufer eines unermeßlichen Ozeans mit Muscheln spielt, und in Freude über so manchen Lichtstrahl, durch den die von ihm so mächtig geförderte Wissenschaft die Schöpfung erhellte, würde er in noch größerer Bewunderung seine Knie beugen vor der Weisheit des Schöpfers.

A. Der Kontingenzbeweis und der Ursachenbeweis.

Alle Gottesbeweise faßt im Kern das allgemeine und einleuchtende Prinzip zusammen: *Das Höhere kann nicht aus dem Niederen, das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen als seiner Ursache entstehen.* Das Höhere allein erklärt die Existenz des Niederen. Das Nichts kann nach keiner Seite hin Ursache des Seienden sein. Das verursachte Sein fordert ein nichtverursachtes, das kontingente ein notwendiges Sein. Gesetzmäßigkeit und Ordnung können ihren Grund nicht im Zufall haben. „Nachtphilosophen" nannte Aristoteles jene altgriechischen Kosmologen, die die Nacht als Ursprung des Lichtes, das Unvollkommene als Prinzip des Vollkommenen, das Nichts als Ursprung des Seins hinstellten. Theoretisch wird dieses Prinzip, das ja nur der Ausdruck für das vernünftige kausale Denken selbst ist, allgemein anerkannt. Es verbindet die einzelnen Gottesbeweise, unbeschadet ihrer Selbständigkeit, zu einer Einheit. Die einzelnen Gottesbeweise betrachten die Weltwirklichkeit unter einem besonderen Gesichtspunkte, unter dem sich ihre Eigenart, sei es nach ihrer Vollkommenheit, sei es nach ihrer Unvollkommenheit, offenbart.

Der logische Aufbau des Kontingenzbeweises.

1. Das menschlichste aller Worte, das Wort: warum? bildet das Eingangstor in die Erkenntnis der Welt. Diese Frage aber kommt nicht zur Ruhe bei Wesen, die den zureichenden Grund ihres Daseins nicht in sich selbst haben, die kontingent sind. Als letzten Erklärungsgrund für alles Kontingente fordert sie ein Wesen, das *den Grund seines Daseins in sich selbst hat*, das immer, notwendig, absolut ist. So sicher

es ist, daß niemals etwas existieren würde, wenn einen Augenblick nichts existierte, und so sicher es ist, daß das Nichts nicht Ursache des Seins sein kann, ebenso sicher ist es, daß ein absolutes, ewiges Wesen existieren muß, wenn kontingente Dinge, ja auch nur ein kontingentes Ding existieren. Nichts kann existieren, ohne einen Grund seines Daseins zu haben; sonst könnte auch ein Nichtseiendes aus sich den Schlummer des Nichts unterbrechen und ins Dasein treten, der reine Zufall und das Nichts würden in die Reihe der Ursachen einrücken, und um das Denken und um die Wissenschaft wäre es geschehen. Was also den Grund seines Seins nicht in sich selbst hat, muß ihn in einem andern, zuletzt in einem Wesen haben, das durch sich selbst existiert, das sein Dasein nicht empfangen hat, es vielmehr notwendig kraft seiner Wesenheit besitzt, ähnlich wie das Dreieck kraft seiner Wesenheit die stets gleiche Winkelsumme fordert und in sich schließt. Dieses höchste Wesen muß aber von wesentlich anderer, höherer Natur sein, wie die kontingenten Dinge. Wäre es von gleicher Natur, so würde es, weit entfernt die anderen Dinge in ihrer Daseinsmöglichkeit und Daseinswirklichkeit zu begründen, sich selbst nicht erklären, es müßte wiederum seinen Daseinsgrund in einem andern haben. Die Frage warum? führt also mit absoluter Notwendigkeit zum absoluten Wesen.

Im Ernste kann die Behauptung nicht gewagt werden, diese Welt sei das absolute Wesen, die einzig mögliche Wirklichkeit, sie könne nicht anders sein. Und wenn sie gewagt wird, so erheben sich gegen sie alle Weltdinge in der Endlichkeit und Beschränktheit ihres Wesens und Wirkens, in ihrer Vielheit, Verschiedenheit, Gegensätzlichkeit und Zusammensetzung, in ihrer Veränderlichkeit und Wandelbarkeit, in ihrem Entstehen und Vergehen. Alle ohne Ausnahme sind kontingent, von anderen bedingt und abhängig, so geartet, daß sie ohne Widerspruch auch nicht existieren, auch anders sein könnten. Sie offenbaren keine Notwendigkeit ihres Seins und Soseins. Unwidersprechlich ist es, daß ihr Seinsinhalt, ihre Vollkommenheit, beschränkt und endlich ist. Evident ist es, daß andere Dinge, die nicht existieren, möglich sind, daß eine andere Welt mit anderer Einrichtung und anderen Ge-

setzen existieren könnte. Was aber die einzelnen Dinge auf das eindringlichste und deutlichste offenbaren, gilt ohne Einschränkung auch von ihrer Gesamtheit. Alle Addition bietet nur eine Summe und einen Inbegriff von lauter endlichen Realitäten, führt nie zu einem Wesen, das seinem Wesen und Dasein nach über die ganze Reihe erhaben, das absolut ist. Wer die unleugbare Bedingtheit und Beschränktheit der einzelnen Weltdinge anerkennt, für die Gesamtheit aber, für die Welt als solche, sie in Abrede stellen wollte, tritt in Konkurrenz mit einem Kaufmann, der sich rühmt, alles unter Einkaufspreis zu verkaufen und auf die Frage: wieso er denn prosperiere, antwortet: das tue die Masse.

Und betrachten wir jenes Wesen, das über alle anderen dieser Erde erhaben ist, unser Ich, dieses „unerschütterliche Etwas", auf das Descartes die ganze Philosophie aufbauen wollte. Dieses Ich ist nicht aus sich, war nicht immer, genügt nicht sich selbst, ist allseitig bedingt, abhängig, bedürftig. Mag es wachsen an Inhalt, Kraft und Vollkommenheit, es bleibt bedürftig, abhängig, voll Sehnsucht. Die aus- und eingehenden Gedanken, die auf- und niedersteigenden Affekte und Willensregungen, Freud und Leid, die es erzittern machen, Seelenkampf und Seelenschmerz, alles zuletzt, was von außen her den Spiegel dieses Ich berührt, offenbart es deutlich, daß dieses Ich den Grund seines Daseins nicht in sich selbst trägt. Die Merkmale der Kontingenz trägt es in seinem Wesen. Mit der unmittelbaren Gewißheit der Existenz dieses Ich wird die Tatsache seiner Kontingenz erfahren. Sie wird erlebt, gewinnt gleichsam einen persönlichen Charakter. Die breite Basis, auf welcher der Kontingenzbeweis, alle Dinge der Welt in ihrer innersten Konstitution erfassend, sich aufbaut, gewinnt im Seelenleben unmittelbare Gewißheit, auf welche mit zwingender Notwendigkeit der Schluß sich gründet: Es muß ein notwendiges, aus sich seiendes Wesen existieren, so wahr dieses Ich existiert.

Auch der Monismus erkennt den Grundgedanken des Kontingenzbeweises an: Es muß ein Absolutes, ein höchst vollkommenes unendliches Wesen geben. Um der Forderung des Denkens zu genügen, verabsolutiert er die Welt, und um nicht sofort durch sein

Postulat tötlich getroffen zu werden, muß er Welt von Welt scheiden: eine Welt, die überall, wo sie in Raum und Zeit gefaßt wird, aus einer Vielheit endlicher, kontingenter Dinge besteht, und hinter ihr eine andere Welt, die mit der ersteren eine Natur konstituieren soll, obwohl sie von ihr verschieden ist. Ein absolutes „An sich" der Welt tritt hinter eine kontingente Welt der Erfahrung, und beide sollen eins sein.

Selbst der Materialismus, das Zerrbild aller Philosophie, der die Vielheit, Verschiedenheit und Endlichkeit seiner die Welt aufbauenden Prinzipien unmöglich leugnen kann, macht doch, so weit es ihm möglich ist, den Stoff mit seiner Kraft zu einem Absoluten. Der Schwäche, Geteiltheit und Zerrissenheit seines Urwesens sucht er in etwa dadurch aufzuhelfen, daß er es ausdehnt in Raum und Zeit.

Der logische Aufbau des Ursachenbeweises.

2. Der Beweis aus der Ursächlichkeit betrachtet die Dinge in ihrem Wirken. So lange der Geist seine Fragen an die Welt richtet, lautet die Antwort: Nichts geschieht in mir ohne Ursache. Die Ursächlichkeit bewirkt den Zusammenhang zwischen den Dingen und verbindet die Vielheit derselben zur Einheit des Weltganzen. Vergegenwärtigen wir uns für einen Augenblick die zahllosen Elemente, wie sie sich suchen und fliehen, sich so und nicht anders verbinden, zu Weltkörpern und Weltsystemen ordnen, dazu die Reihen der lebenden Wesen in ihren Individuen, Arten und Gattungen. Überall Bewegung, Tätigkeit, Werden, Veränderung, Beeinflussung, alles ist kausal miteinander verknüpft. Wie das Sein der Dinge, so fordert ihre Ursächlichkeit, die gerade so kontingent ist wie das Sein, eine Erklärung, und zwar sowohl in ihrer Tatsächlichkeit wie in ihrer planvollen Verkettung. So steht der Ursachenbeweis in Beziehung zum Kontingenzbeweis wie zu dem später zu behandelnden Beweis aus der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Welt.

Alle Kausalität der Weltdinge ist aber eine bedingte, abhängige. Sie tritt ausnahmslos nur in Wirklichkeit, wenn sie vorher beeinflußt, angeregt, aktualisiert worden ist. Alle vorhandenen Ursachen sind Mittelursachen, verursachte Ursachen. Wohin unser Denken auch dringt in die Welt des Materiellen, Lebendigen und Geistigen, überall wirkt jede Ursache nur in kausaler Abhängigkeit von anderen Ursachen, die ihre reale Voraussetzung sind. In einer Reihe von Ursachen aber, die wesentlich Mittelursachen sind, kann

man unmöglich bis ins Unendliche aufsteigen. Da in der Reihe der Ursachen jede frühere wie spätere denselben Charakter als Mittelursache hat, so bedarf die ganze Reihe zuletzt einer ersten Ursache, die als unverursachte Ursache ihre Ursächlichkeit aus sich selbst hat, die Vollursache aller sekundären Ursachen ist und nicht etwa als letzte in derselben Reihe, sondern als höchste über der ganzen Reihe steht, alle anderen in ihrer Ursächlichkeit tragend. Sie fordert ein Wesen, das unverursacht, unveränderlich, sich selbst genügender Realgrund und durch sich selbst wirksame Ursache ist.

Der Grund hierfür liegt in den obersten Denkgesetzen, im Gesetz des Widerspruchs und der Kausalität. Es ist ein Widerspruch, daß nur eine Reihe von Ursachen bestehe, die aus lauter abhängigen Ursachen sich zusammensetzt. Wenn auch nur eine abhängige Ursache besteht, fordert sie zuletzt die unabhängige, nicht verursachte Ursache. So ist es unmöglich, daß eine wirklich existierende Bewegung ihren hinreichenden, sie aktualisierenden Seinsgrund in einer Reihe von Bewegern habe, die — ob man die Reihe als endlich oder unendlich postuliert, ist dabei völlig gleichgültig — nur aus bewegten Bewegern besteht.

Konkrete Ausführung der beiden Beweise.

Zur konkreten Illustration der in ihrem logischen Aufbau dargelegten Beweise diene uns ein erhabener Gedanke des großen Naturforschers und Mathematikers Laplace[13]). Das Ziel der Naturforschung sei erreicht, wenn einmal ein unermeßlicher Geist, wie er allerdings auf Erden nie erscheinen werde, alles Naturgeschehen in eine analytische Formel bringen werde. Ein solcher Geist müsse alle Dinge dieser Welt und ihre gegenseitige Lage kennen, alle Kräfte ferner, welche die Natur bewegen, und alle Gesetze der Bewegungen. Dieses unermeßliche Wissen müsse er auf einmal überschauen. Dann könne er den Weltlauf — soweit er auf physisch notwendig wirkenden Ursachen beruhe — nach rückwärts und vorwärts berechnen und aus seiner Formel, einer unermeßlichen Reihe von Differentialgleichungen, alles bestimmen, von den ersten Weltkatastrophen bis zum Abspringen eines Steinchens, das durch einen Denudationsprozeß von der Felsmasse losgelöst wird. Für einen solchen Geist, — nennen wir ihn kurzweg

den Laplaceschen Geist — wäre das Weltall, soweit es aus notwendigem, determiniertem Wirken sich aufbaut, gleichsam eine Wahrheit, eine Tatsache. Ein kleines Abbild eines solchen Geistes haben wir vor uns im Astronomen, der Sonnen- und Mondfinsternisse nach vorwärts und rückwärts berechnet.

Alle Berechnungen des Laplaceschen Geistes sind aber getragen von der Voraussetzung, daß der gegenwärtige Zustand des Universums die genaue Folge und Wirkung des vorhergehenden wie die Ursache des folgenden ist. Der gegenwärtige Zustand ist ein Mittelglied, eine Mittelursache, eine verursachte Ursache. So wenig der folgende Zustand den hinreichenden Grund seines Seins und Wirkens in sich selbst, vielmehr im vorhergehenden hat, so wenig hat ihn dieser in sich selbst. Jeder vorhergehende ruft wieder einen vorhergehenden an. Der vielgerühmte Gedanke von Laplace ist also getragen von jenen evidenten Prinzipien, die wir im Kontingenz- und Ursachenbeweis darlegten, was übrigens Laplace anerkannte.

Verfolgen wir nun diesen Geist, wie er, vom jetzigen Zustande der Welt ausgehend, seine Rückführungen anstellt. Jede Rückführung ist unter Voraussetzung bestimmter, das Naturgeschehen bedingender Faktoren vollzogen, die in jedem früheren Zustand in gleicher Weise und in gleicher Kausalität sich finden, und somit in jedem früheren Zustand in gleicher Weise der Erklärung nach Sein und Wirksamkeit bedürfen wie im späteren. Jede Rückführung ist eine Zurückschiebung der Erklärung. Ein Problem in gleicher Größe zurückschieben, heißt nicht es erklären. Angelangt am Uranfang — sagen wir angelangt am Nebel- oder Gasball der Kant-Laplaceschen Hypothese — stände das ganze Problem in ungeschwächter Kraft vor diesem Geiste, in ungeschwächter Kraft aber auch die evidenten Prinzipien, die ihn auf seinem Wege geleitet haben. Nicht nur der Endpunkt, an dem er, rückwärts schreitend, angelangt ist, — für die realen, sich aneinander reihenden Zustände und kausal bedingten Prozesse ist es der Ausgangspunkt — bedürfte der Erklärung aus hinreichendem Grunde, sondern in ihm der ganze unermeßliche Prozeß. Jene vorausgesetzten Faktoren sind nämlich unerklärt,

die in allen seinen Rechnungen und Rückführungen sich wiederfinden, wie sie die realen Naturprozesse in der anorganischen und organischen Welt bedingen oder wenigstens mitbedingen, ähnlich wie das Einmaleins jede Rechnung, und der Denkgeist und die Denkgesetze jede Denkarbeit bedingen und durchdringen. Bleibt dieser Geist bei dem erreichten Endpunkte stehen, so bleibt sein innerstes Wesen unbefriedigt und ruhelos, ungeschwächt sein Kausalitätsbedürfnis, und in bezug auf die objektive Welt müßte er gestehen, daß er nichts nach Sein und Wirken bis auf den letzten Grund erklärt habe. Alles, was in den Umkreis seines unermeßlichen Wissens fällt, ruft nach jener Ursache, die das Dasein begründete. Großes hätte dieser Geist geleistet für Einzelwissenschaften, wie Astronomie, Geologie, Kosmologie im engern Sinne; für die entscheidende Frage, die Weltanschauungsfrage, hätte er nur eine wertvolle Vorstufe gebaut, zugleich aber auch in aller Deutlichkeit bewiesen, daß die mechanische Naturerklärung, auf der höchsten Höhe angelangt, das Bekenntnis ablegen muß, daß sie keinen einzigen Naturvorgang bis zum letzten Grunde erklärt, und daß der stolze Titel: Naturwissenschaftliche Weltanschauung, mit dem der Materialismus sich schmücken wollte, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle war.

Das erste, was der Laplacesche Geist voraussetzt, ist die Materie, der Weltstoff. Oder sollte er vielleicht in ihr das von seinem Denken verlangte, sein Kausalbedürfnis befriedigende Absolute, das aus sich seiende, unendlich vollkommene Prinzip, die Vollursache aller Dinge und alles Geschehens erblicken? Es war die „seltsamste Verirrung des menschlichen Geistes“ (Lotze), als der Materialismus dieses „Welträtsel“ auf den Weltenthron Gottes erhob. Was der Kontingenz- und Ursachenbeweis mit unabweislicher Konsequenz fordern, das absolute Wesen, die schöpferische Ursache der Welt, sollte der menschliche Geist in dem Niedrigsten anerkennen, was es gibt, und damit sich selbst und sein Denken vernichten. Die Materie.

An den denkenden Menschen trat der Materialismus mit der Forderung heran: er solle glauben, das heißt hier, in blindem Glauben annehmen, daß das Vollkommene aus dem

Unvollkommenen, das Leben aus dem Leblosen, das Bewußte aus dem Bewußtlosen, der Geist aus dem Stoff, die wunderbare Einheit und Ordnung aus dem blinden Zufall und dem planlosen Zusammentreten entstanden sei, er solle also glauben an das *ἐκ νυκτὸς γεννᾶν*, an den Ursprung aus dem Dunkel der Nacht und des Nichts, an eine Formel, die schon vor Jahrtausenden Aristoteles als Verzichtleistung auf alle Vernunft gebrandmarkt hatte. An ein blindes Würfelspiel solle er glauben, das diesen Kosmos in allen seinen Formen und Gebilden heraus gespielt habe, an ein Würfelspiel, bei dem auch noch die einzelnen Würfel und ihre Tätigkeit (die Atome und ihre Bewegungen) rein vorausgesetzt sind. Vom wissenschaftlichen Denken ist der Materialismus gerichtet und verlassen.

Die beiden berühmten Reden Du Bois-Reymonds über „Die Grenzen des Naturerkennens" (1872), und über „Die sieben Welträtsel" (1880) verkündeten laut den Bankrott des damals die Geister knechtenden Materialismus. Nicht als ob sie eigentlich Neues gebracht hätten. Was dem Materialismus vorgehalten wurde, war längst und vielfach in besserer Begründung dargelegt worden. Was indes den Reden eine besondere Bedeutung verlieh, war die Tatsache, daß hier der Materialismus vor jenem Forum, vor dem er stets den Sieg zu erringen hoffte, und das die Zeit als das höchste verehrte, vor dem Forum der Naturwissenschaft, definitiv und für alle Zeit abgewiesen wurde. Das Wappen, das er auf ihr hochragendes Banner eintragen wollte, wurde von der Naturwissenschaft heruntergerissen und ihm vor die Füße geworfen. Auf alle die Weltanschauung bedingenden Fragen: Woher die Materie, die Kraft, die Bewegung, die Richtung der Bewegung, das Leben, das Bewußtsein, das Denken und Wollen hat der Materialismus keine Antwort, und wird er niemals eine haben. Er hat ja auch nie versucht, zu zeigen, wie z. B. Leben, Bewußtsein, Geist aus dem blinden Atomenspiel hervorgehen, er hat den Glauben an den Zaubermeister Materie verlangt. Ja, gerichtet und verlassen ist er von seinen eigenen Anhängern. Abfall von ihrem Götzen war es und ein Gericht über sich selbst, als seine Gläubigen Leben und Bewußtsein als gleichewig mit der Materie verbanden, zu dem beinahe vergessenen Hylozoismus zurückkehrten und den Geist, den sie aus der Welt vertreiben wollten, wieder, und zwar als gleichewig mit der Materie, einführten. Das Kind, das hier geboren wurde, war nicht aus materialistischem Samen gezeugt. Es war dem Vater vollständig ungleichartig.

Die Kontingenz der Materie.

Die Forderung ferner, die Materie als das Prinzip aller Dinge, als das unendliche Urwesen zu glauben, verlangt den

vollendeten Widerspruch, das Kontingenteste, was wir kennen, für das Absolute zu erklären. Mag die philosophische Frage nach dem Wesen der Materie eine dunkle sein: sie offenbart sich überall als ein Etwas, das vom Wesen des Absoluten am weitesten entfernt ist, als Inbegriff „allseitiger Unbestimmtheit und vielfachster Bestimmbarkeit". Sie kann sich nicht einmal bewegen, wenn sie nicht gestoßen wird, und wiederum nicht aus sich bestimmen, ob, wo, wann und wie lange sie in Bewegung oder in Ruhe ist. Stumm und mit eiserner Notwendigkeit gehorcht sie bestimmten Gesetzen. Weil teilbar, ist sie ihrer Natur nach der Veränderung unterworfen, wird in die verschiedenartigsten Verbindungen hineingetrieben, und ist gleichgültig gegen die Art der Verbindung und Mischung, gleichgültig in bezug auf Aggregatzustand, Ort und Ortsveränderung, Richtung und Schnelligkeit der Bewegung. Es ist nur eine Selbstbehauptung der Vernunft, wenn sie mit ihrer ganzen Kraft es ablehnt, dieses „greuliche Welträtsel" als das absolute Wesen, als die Urtatkraft und den Urgrund alles Seins hinzunehmen.

Unsere Beweisführung ist unabhängig von der Frage, ob die Materie lückenlos den Raum erfüllt (Kontinuitätstheorie), oder ob sie in Atome zerteilt ist, die in Zwischenräumen voneinander abstehen, wie die atomistische Theorie annimmt, die in der heutigen Chemie und Physik sich fast unbestrittener Anerkennung erfreut. Ebenso belanglos sind die Fragen, ob das chemische Atom noch weiter zusammengesetzt ist, und ob eine Zurückführung der Materie auf eine Urform gelingt oder nicht. Unabhängig ist unsere Beweisführung auch von der philosophischen und schwierigen Frage nach dem Wesen der Materie. Wir kennen die Materie hinlänglich aus ihren Erscheinungen und Eigenschaften, wie wir auch das Lebendige hinlänglich aus den Lebenserscheinungen und den Geist aus den geistigen Vorgängen erkennen. Wenn man aber hinter der erkennbaren Materie eine transzendente, unerkennbare Materie konstruiert, der man, um das Verschiedenste und alles Mögliche aus ihr abzuleiten, magische Kräfte beilegt, die zu den erkennbaren Eigenschaften im Gegensatz stehen, so verläßt man das Gebiet der Wissenschaft und des kausalen Denkens und betritt das Gebiet der Dichtung. Der Materialismus scheitert an der absoluten Unmöglichkeit, aus der Materie, die wir kennen, aus den Eigenschaften, um derentwillen sie Materie ist, und wir sie so nennen, die Welt zu erklären und die Weltdinge abzuleiten.

Bei einer großen Zahl seiner Anhänger führte der Bankrott des Materialismus zur Proklamierung des Agnostizismus und der Abstinenzphilosophie des Positivismus. Unter der Formel: ignoramus et ignorabimus zog eine echte Fauststimmung in jene Geister ein, die sonst so übermütig waren. Man hatte den „gröbsten Balken, der aus dem gescheiterten Schiff der neuzeitlichen Philosophie“ übrig geblieben war“ (Fechner), den Materialismus, fest umklammert, und als auch dieser versank, suchte man in dem großen Arsenal der Philosophie nach einem Rettungsgürtel, und man nahm einen, allerdings schon stark abgenutzten, aus der Hand des alten Pyrrho entgegen. Jetzt trat man an den Menschen mit der Zumutung heran: er solle überhaupt über die letzten Fragen nicht nachdenken, da es auf diese Fragen nur eine Antwort gebe, nämlich jene, daß es keine gebe. Die Schranken der mechanischen Naturerkenntnis wurden zu Schranken des menschlichen Geistes als solchen erhoben, und dieser sollte bekennen: der Bankrott des Materialismus sei sein eigener Bankrott, er selbst sei leistungsunfähig, weil die materialistische Anschauung sich als leistungsunfähig erwiesen habe. Wo die Mechanik nicht ausreicht, wollte man ihm nur noch eins erlauben: mit dem Kopfe zu schütteln; hinter den Werken der Schöpfung dürfe er einherschleichen, sie alle untersuchen, dann aber müsse er erblinden.

Kraft und Energie.

Ein weiterer vom Laplaceschen Geist vorausgesetzter Faktor ist die Kraft und die Energie (im naturwissenschaftlichen Sinne).

Neben das Gesetz von der Konstanz der Masse stellte die Naturwissenschaft das Gesetz von der Konstanz (der Erhaltung) der Energie. Wie bei allen innerhalb eines geschlossenen Systems sattfindenden Vorgängen die Summe der vorhandenen Masse unverändert bleibt, so bleibt bei aller Umwandlung der Energie die Gesamtsumme derselben konstant, da die eine Form gewinnt, was die andere verliert. So kann mechanische Bewegung in Wärme umgesetzt werden und umgekehrt, aber die Totalsumme der Energie wird hierdurch nicht vermehrt oder vermindert. Wenn also auf Kosten des Vorrats einer beliebigen Form von Energie etwas geleistet, wenn eine Energieart durch Arbeit verzehrt oder aufgebraucht und insofern zerstört wird, so entsteht an anderer Stelle eine Energiemenge anderer Art, die der aufgebrauchten äquivalent d. h. genau gleich ist, und insofern ist die Energie unzerstörbar.

Für jene Vorgänge, bei welchen Arbeit geleistet wird, z. B. ein Gewicht gehoben, ein ruhender Körper in Bewegung gesetzt oder

ein sich bewegender Körper in seiner Bewegung verändert, eine Feder gespannt wird usw., hat die Naturwissenschaft den anschaulichern Begriff der Energie eingeführt. Energie im naturwissenschaftlichen Sinne bedeutet also Arbeitsfähigkeit, „Arbeit, oder das, was aus Arbeit entsteht oder sich in Arbeit umwandeln läßt“ (Ostwald). Wenn ein System Arbeit zu leisten imstande ist, so sagt man, es besitzt Energie, und diese kann an der Größe der Arbeit gemessen und berechnet werden. So vorteilhaft diese Betrachtung für den Physiker zum Zwecke einer quantitativen Berechnung bestimmter Naturvorgänge ist: so wenig wird durch dieselbe der Begriff der Kraft eliminiert, da er selbst dem Energiebegriff an der Wurzel liegt. Arbeit ist die *Leistung* einer Arbeitsfähigkeit, die *Kraftäußerung* eines wirkenden Dinges. Die Naturwissenschaft allerdings, an den Grenzen der Erscheinungen Halt machend, hat es mit dem philosophischen Kraftbegriff nicht zu tun. Sie führt zur philosophischen Betrachtung hinüber, aber sie selbst bedarf der Kraft als des *Zwischengliedes*, welches den *ursächlichen* Zusammenhang der physikalischen Erscheinungen und Wirkungen vermittelt, und bei jedem Gesetz sowie bei jeder Aufstellung einer Hypothese rekurriert sie auf den Kraftbegriff.

Die Kraft ist real, weil sie wirkt, oder besser gesagt, weil das wirkende Ding durch sie wirkt. „Wer sich in der Zerstreutheit nicht auf, sondern neben den Stuhl setzt, oder wer den Arm horizontal ausstreckt und dann sinken läßt, der fühlt leibhaftig den unsichtbaren Zug. Es bedarf der angespannten Muskelkraft, um ihn zu überwinden.“[14]) Keiner, er müßte denn in einem sehr sonderbaren Zustand sich befinden, wird sich einreden, eine rein subjektive Vorstellung habe ihn genarrt, oder Kobolde hätten ihn überlistet. In der Welt herrscht eben *Ursächlichkeit*. *Ursache und Kraft sind unzertrennliche Begriffe*, und die Objektivität der Ursache beweist die Objektivität der Kraft.

Helmholtz definierte die Kraft: „*Das Gesetz*, als *objektive Macht anerkannt*, nennen wir Kraft.“[15]) In dieser Definition ist zum Ausdruck gebracht, daß die Kraft der Vermittler ist für das *gleichförmige* Geschehen, für die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, und jenen *in den Ursachen liegenden Grund* bezeichnet, wonach bei gleichen Ursachen gleiche Wirkungen folgen. Das Gesetz ist aber nicht die Kraft, sondern der Ausdruck für die *konstante Art und Weise*, wie die Kraft unter gegebenen Bedingungen sich äußert. Die Frage lautet also, woher kommt *die Kraft und woher jene bestimmende Notwendigkeit* in ihr, die sie zu der beständigen gleichförmigen Wirksamkeit dirigiert, und im Naturgesetz Ausdruck und Formulierung findet? Der mechanische Materialismus, der alles auf einen qualitätslosen Stoff und auf die (äußere) Bewegung desselben zurückführen wollte, mußte dem Kraftbegriff feindlich gegenübertreten. Er sah in ihm nur einen Anthro-

pomorphismus, einen rhetorischen Kunstgriff unseres Intellektes. In den Begriffen von Materie und Kraft kehre jener Dualismus wieder, der in den Vorstellungen von Gott und Welt, Seele und Leib sich kundgebe. Indes, das sind nur Behauptungen, die den Kraftbegriff nicht wegschaffen, und hinter ihnen verbirgt sich die Unmöglichkeit, Materie und Kraft, Materie und Energie, das Massengesetz und Energiegesetz als eine Identität zu fassen. Das monistische Grunddogma zerschellt schon an der niedersten Stufe des Naturseins und Naturwirkens. Vor dieser niedersten Stufe schon verblaßt „der sichere Leitstern“ Haeckels, „der die monistische Philosophie durch das gewaltige Labyrinth der Welträtsel zu deren Lösung führt“[16]), nämlich das von Haeckel ersonnene „Substanzgesetz“, welches aus beiden Größen (Materie und Energie) eine einzige machen und dazu noch die naturwissenschaftliche Energie mit dem Geist identifizieren wollte (vgl. S. 145). Es genügt auf die Kritik zu verweisen, die vom physikalischen Standpunkt aus Chwolson voll Entrüstung diesem „Leitstern der monistischen Philosophie“ widmete, und aus ihr nur den einen Satz zu zitieren: „Jede seiner (Haeckels) zahlreichen Äußerungen über das Substanzgesetz ist falsch“[17]).

Die Kontingenz der Energie.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß durch unsere frühere Beweisführung der energetische Materialismus mit getroffen ist, der sich vom mechanischen Materialismus eigentlich nur dem Namen nach und durch den Versuch unterscheidet, den Begriff des Stoffes (der Masse), einen Hauptbegriff der Naturwissenschaft, auszuschalten und durch den andern naturwissenschaftlichen Begriff, den Begriff der materiellen, meßbaren Energie, zu ersetzen (vgl. S. 148). Was, um in der Sprache des Materialismus zu reden, Stoff und Kraft nicht vermögen, vermag noch viel weniger die Energie allein. Ja, mit ihr allein vermag man nicht einmal den kleinsten ruhelosen Körper zu erklären. So aussichtslos es ist, aus der Masse die Energie, aus dem Massengesetz das Energiegesetz abzuleiten, so aussichtslos ist der Versuch, den Begriff der Masse zu eliminieren. Aus der Tätigkeit des Körpers kann die Masse als Konstante desselben nicht entfernt werden. So ist die kinetische Energie $\frac{m\,v^2}{2}$, d. h. sie enthält die Masse des Körpers als Faktor. Wird $m = o$ gesetzt, so wird das ganze Produkt $= o$. Nur in der Abstraktion kann ich die Energie vom wirkenden Körper trennen, der die Masse stets als eine Konstante enthält, die nur mit dem Körper aufhören würde. So wenig ferner wie

Leben, Psychisches und Geistiges aus der Materie, so wenig können sie aus der meßbaren naturwissenschaftlichen Energie abgeleitet werden. Ja, so wenig wie die Materie erklärt die Energie die Bewegung. Sie ist an sich nicht die *Bewegungsursache*. Sie gehorcht vielmehr in ihren Wandlungen stumm unwandelbar bestimmten Gesetzen, und ist gleichgültig gegen die Richtung, die sie sich nicht selbst gibt, sondern die ihr stets gegeben wird. Aus sich ist sie ohne eigene Lenkung, führerlos wie die Masse. Sie verharrt in ihrem Gleichgewicht, bis dieses Gleichgewicht aufgehoben und sie zum Weiterwandern genötigt wird. Gleichgültig ist es ihr, ob sie Arbeit verrichtet oder nicht, ob sie im ruhenden Körper, gleichsam auf Gelegenheit zur Arbeit wartend, ruht, also Energie der Lage oder Energie der Bewegung (aktuelle Energie) ist.

Mit den Begriffen Materie, Energie, Raum, Zeit reicht der Materialismus jeder Art nicht aus, um auch nur das einfachste Naturgeschehen zu erklären. Er bedarf der *Bewegung*. Die Bewegung.

Der Laplacesche Geist, mit seiner Welterkenntnis, am Anfang aller Dinge angelangt, träfe die Materie entweder in einem Zustand, in welchem noch keine Ursache auf sie eingewirkt hätte, ruhend und gleichmäßig verteilt, — wenn aber dies, so würde niemals etwas geschehen — oder er träfe die Materie ungleich verteilt und in Bewegung, und es stände die Frage vor ihm: *woher die Bewegung*, die in der Materie ihren Möglichkeits- und Daseinsgrund nicht haben kann, an ihr als etwas Zufälliges erscheint, wofür in jedem einzelnen Falle der genügende Grund angegeben werden muß [15]).

Einer Menge von Sauerstoff-, Wasserstoff-, Kohlenstoff- und Stickstoffatomen ist es bis in alle Ewigkeit gleichgültig, wo sie liegen, ob und wie sie sich bewegen. Die Materie unterliegt dem Beharrungsgesetz, wonach ein ruhender Körper sich aus sich selbst nicht in Bewegung setzen kann. Nur in Stunden des Schwindels und der Schwäche wird dieses Gesetz geleugnet (Tyndall). Das Dekret Haeckels: „Die Bewegung ist eine immanente und ursprüngliche Eigenschaft der

Materie" ist nur das Dekret eines ohnmächtigen monistischen Wollens. An „einem Punkte im Raume", in „einem Zeitmomente", so heißt es deshalb in den Weltbildungstheorien, mußte der Anstoß zur Bewegung erfolgen. Aber der „Punkt im Raume", das „Zeitmoment" sind keine Ursachen. „Da ein supranaturalistischer Anstoß in unsere Begriffswelt nicht paßt, fehlt es an einem zureichenden Grunde für die erste Bewegung. Oder wir stellen uns die Materie als von Ewigkeit bewegt vor. Dann verzichten wir von vornherein auf Verständnis in diesem Punkte." So formuliert Du Bois-Reymond die peinigende Frage, um sie dann mit seinem Ignoramus totzuschlagen oder wenigstens totzusagen. Der Grund, den er anführt — und Unzählige haben ihn wiederholt — ist wahrlich kein Grund, sondern eine unerlaubte, vom Denken verbotene Ausflucht, ein willkürliches Verbot, nach dem hinreichenden Grunde zu fragen, obwohl die Tatsachen ihn gebieterisch verlangen. Die Materie erklärt die Bewegung nicht, und, wie man zugesteht, und wie wir noch genauer darlegen werden, auch der Appell an die Ewigkeit schafft keine Ursache der Bewegung. Der hinreichende Grund für die Bewegung — wir können hier schon hinzufügen, nicht nur für die Bewegung an sich, sondern erst recht für die tatsächliche Bewegung, die die Naturwissenschaft selbst die „geordnete" Bewegung nennt, — kann nur in dem unbewegten Beweger gefunden werden, den schon ein Aristoteles mit stringenter Notwendigkeit aus der Tatsache der Bewegung erschloß. Und dieser Schluß gehört in unsere Begriffswelt hinein, wenn und weil die von den Erfahrungstatsachen und vom Denken gelieferten Prämissen hineingehören, und zwar mit logischer Notwendigkeit, und deshalb mit demselben Recht und mit derselben Gewißheit wie diese. Wenn man dem „Laplaceschen Geist" das ignoramus et ignorabimus imputiert, so hat man sich voreilig diesen Geist nach dem Miniaturbilde des eigenen Geistes gedacht, ihm die Zwangsjacke des monistischen Dogmas angetan und fordert von ihm, er dürfe diese Zwangsjacke selbst dann nicht abwerfen, wenn die Tatsachen der Weltwirklichkeit sie zerreißen. Und wenn er sich dies nicht gefallen lasse, so müsse er wenigstens

unter die Zollschranken des Denkens sich beugen, die der Agnostizismus aufgerichtet hat.

Materie und Kraft, Materie und Energie, beide für sich und ihre Verbindung miteinander, und damit die ersten Grundlagen des Naturgeschehens bedürfen der erklärenden Ursache. Wer hat beide gegeben, wer hat sie zur „geheimnisvollen Zweieinheit“ verbunden? Beide, Materie und Energie, tragen den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sind nicht ein Absolutes, sondern bis in ihr tiefstes Wesen in sich und in ihrer Verbindung miteinander von dem Merkmal der Kontingenz, der allseitigen Bedingtheit, durchdrungen. Deshalb mußte jeder Versuch, die Welt, ja auch nur die Körperwelt, aus sich selbst zu begreifen, mit dem Bekenntnis endigen: Wir erkennen verzweifelnd, hier am Ende unseres Witzes zu stehen. Alle Fortschritte der Naturwissenschaft haben nichts dawider vermocht, alle fernern werden dawider nichts fruchten[19]).

Die Veränderung.

Und zum zweitenmal stand man am Ende des Witzes bei der Frage: woher die Bewegung? Stellen wir die Frage weiter: woher die Veränderung? Stoff und Energie sind als solche völlig unzureichend, um mit ihnen allein das wechselnde Geschehen zu erklären, ja nur zu erklären, wie es überhaupt zu einem Geschehen kam. Das Gemeinsame aller Vorgänge im Weltall ist die Veränderung. Die naturwissenschaftlichen Gesetze sagen aus, daß bei allen Veränderungen Masse und Energie der Quantität nach unverändert bleiben, also alle Veränderungen unter Wahrung dieser Erhaltungsprinzipien erfolgen. Aber liegt der Grund der Veränderung und des Geschehens in ihnen oder in ihren Faktoren, in Stoff und Energie? Sicherlich nicht, wie sich mit voller Gewißheit schon aus der Tatsache ergibt, daß diesen Faktoren und ihren Erhaltungsgesetzen vollständig, ja am einfachsten genügt ist, wenn in der Welt gar nichts geschieht, und vollkommenes Gleichgewicht herrscht. Beide Erhaltungsgesetze haben deshalb, wie Auerbach[20]) sich ausdrückt, nur die Bedeutung, daß nichts gegen sie geschieht, aber nicht die Bedeutung, daß aus ihnen heraus, aus ihrer Initiative, wirklich etwas geschieht. Sie sind gleichsam Aufsichtsbehörde, nicht Unternehmerin, sie haben regulativen, nicht produk-

tiven Charakter. Die Frage nach der Ursache der Bewegung und des Geschehens überhaupt führt über sie, über die Welt der Materie und Energie, hinaus.

Als Aristoteles und im Anschluß an ihn der hl. Thomas den berühmten Gottesbeweis aus der Bewegung darlegten, gründeten sie ihn auf das allgemeine Prinzip: Alles, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt; sie gaben dem Begriff der Bewegung die weiteste Ausdehnung, alle Veränderung und damit alles Geschehen in der Welt, nicht nur die physikalische, an einem Körper hervorgerufene Bewegung, sondern überhaupt alle Vorgänge auch in der Welt des Lebens, des Empfindens und des Geistes unter ihn begreifend. Damit war der Beweis auf die breiteste Basis, auf das Gemeinsame aller Vorgänge, und auf ein metaphysisches Prinzip gestellt. Das Prinzip aber, worauf der Beweis ruht, ist ein evidentes Prinzip. Jede Veränderung setzt eine Ursache voraus, jedes Werden fordert ein Seiendes, welches das Werden verursacht. Nur Wirkliches kann wirken, nur Seiendes kann Seiendes hervorbringen. Nichts kann ferner in derselben Beziehung wirklich und bloß möglich, Sein spendend und Sein empfangend, verändernd und verändert, bewegend und bewegt sein. So wenig ein Körper zu gleicher Zeit warm und kalt sein kann, und so wenig ein kalter Körper aus sich Wärme spenden kann, so wenig kann er aus sich warm werden, wenn er kalt ist. Wer das Prinzip leugnet, müßte sagen, daß etwas das schon ist, was es noch nicht ist, sondern erst wird, daß etwas zu gleicher Zeit in derselben Beziehung in Möglichkeit und in Wirklichkeit ist. Das hieße aber das Gesetz der Identität leugnen. Er wäre ferner zu der Behauptung gezwungen, das Nichtseiende sei als solches die Ursache des Seins, d. h. er würde den Widerspruch als Prinzip an den Anfang setzen.

Die Wahrheit dieses auf dem Wesen und Begriff des Werdens und der Veränderung beruhenden Prinzips tritt uns, durch die sinnliche Anschauung unterstützt, klar und einleuchtend in den Bewegungen und Veränderungen der anorganischen Welt vor Augen, aber weil es auf metaphysischer Grundlage ruht, gilt es allgemein. Auch auf dem Gebiet des Lebens,

das sich uns als Selbstbewegung darstellt, gibt es keine unbedingte, unabhängige, absolute Selbstbewegung, was uns wiederum klar und anschaulich die allseitige Abhängigkeit der lebenden Wesen in Entstehung, Fortdauer und Entwicklung bezeugt. Und auch der Geist in seinen geistigen Tätigkeiten ist nicht absolute Selbstbewegung, wie uns wiederum seine Abhängigkeit und Bedingtheit in seiner geistigen Tätigkeit und Entwicklung kundtut. Das eine geistige Vermögen bewegt zwar das andere; aber weder ist der Intellekt absolute Selbstbewegung, er ist ja schon abhängig von den Gesetzen des Denkens, noch der Wille, denn er bedarf ja des Motivs. Nehmen wir ein konkretes lebendes Wesen und lassen wir selbst die Frage, wie es ins Sein kam, beiseite, fragen wir lediglich nach seiner aktuellen leiblichen Existenz und deren Fortdauer. Wir schreiben sie dem speziellen und dauernden Gleichgewicht zu, in dem die Substanzen, die es zusammensetzen, unter der Herrschaft des Lebensprinzips stehen. Damit geben wir die nächsten Ursachen an, aber eine genauere Betrachtung zeigt sofort, daß alle diese Ursachen bedingt, daß sie wiederum Wirkungen sind. So hängt das Gleichgewicht der Substanzen und der durch sie bedingten, so komplizierten Lebenserscheinungen von einer Menge von bekannten und unbekannten Bedingungen ab. Man entferne z. B. den atmosphärischen Druck, man nehme die Wärme, die chemische Tätigkeit der Luft weg, und das lebendige Wesen geht zugrunde. Jeder Augenblick der aktuellen Existenz sowie jede der aktuellen Bewegungen ist abhängig von einer Reihe von Einflüssen. Ich brauche nicht auf das Entstehen dieses Wesens zurückzugehen, nein, von jedem Augenblick der Existenz kann ich ausgehen, um mit stringenter Notwendigkeit von der Reihe der a b h ä n g i g e n Ursachen zur ersten, unabhängigen Ursache geführt zu werden.

Bewegung, Veränderung, sowie Abhängigkeit der Ursachen sind offenkundige Tatsachen. Sie fordern zuletzt den unbewegten Beweger, die unverursachte Ursache, die Quelle aller Ursächlichkeit, sie fordern Gott. Unmöglich kann man bei einer Reihe von bewegten Bewegern, von verursachten Ursachen stehen bleiben; ebensowenig kann die bloße Mög-

lichkeit, ein der Veränderung unterliegendes und des Werdens bedürftiges Wesen am Anfang der Wirklichkeit als Prinzip derselben stehen; am Anfang muß das Unbedingte, das aus sich Wirkliche, muß Gott, das ewige absolute Wesen stehen.

Man ruft die Ewigkeit, die Unendlichkeit an. Kühn und frei spricht man der Materie beide Prädikate zu und schmückt die Welt mit diesen Attributen, unbekümmert um die Frage, ob das Substantiv mit den Adjektiven vereinbart werden kann. Indes, es ist vergebens. Zeit und Ewigkeit sind keine Ursache und schaffen keine. Sie sagen nur etwas über die Dauer eines Wesens aus, ohne ihm auch nur die geringste Realität hinzuzufügen. Die „unendliche" Materie, d. h. die im Raum unendlich ausgedehnte Materie, wenn sie möglich wäre, bliebe was sie ist, kontingent bis in alle Unendlichkeit, bis in alle Ewigkeit. Ein Stein kann liegen bis in alle Ewigkeit, er bleibt was er ist, die Ewigkeit verleiht ihm nicht das Leben, ohne einwirkende Ursache bleibt er unbewegt bis in Ewigkeit. Man dehne ihn aus bis ins Grenzenlose, man vermehrt seine Masse, man verändert sein Wesen nicht. Man schmücke also die Welt mit den genannten Attributen: man legt ihrem Wesen nur Attribute bei, man erhöht es aber nicht; diese Attribute sind keine neuen Seinsprinzipien, keine Ursachen. Mit den großen Worten: Unendlichkeit, Ewigkeit der Materie hat man zur Erklärung der Welt so wenig gesagt, als man auch ein Luftschiff, nach Existenz, Bau und Bewegung erklärt, wenn man ausruft, es sei tausend Jahre alt und es käme weither von Amerika. Auch Gott, das absolute Wesen, ist nicht und wird nicht das absolute Wesen, weil er ewig ist, sondern er ist das ewige, notwendige Wesen, weil er das absolute ist.

Um dem Ursachenbeweis zu entgehen, postuliert man ebenso frei und kühn eine unendliche Reihe und bedenkt nicht einmal, daß er von der Zahl der Ursachen, ob unendliche oder endliche, abstrahiert und sich auf die Abhängigkeit derselben gründet. Was erreicht man also durch die kühne Konstruktion? Die Unendlichkeit der Reihe würde nur die Zahl der abhängigen Ursachen vermehren, aber weder die ganze Reihe noch ein einziges Glied von der Abhängigkeit befreien. Wie jede einzelne, so verlangt die ganze Reihe die unabhängige, die unbedingte Ursache. Man vermehre die Zahl der Monde und Trabanten, sie verlangen den Planeten. Man vermehre die Planeten, man schafft dadurch keine Sonne. Man verlängere den Kanal, man schafft dadurch keine Quelle.

Der Laplacesche Geist also, an dem früher gekennzeichneten Punkte angelangt, könnte und dürfte, weil er Geist ist, bei ihm nicht stehen bleiben. Sonst wäre sein Denken ein halbes, ein abgebrochenes, ein erstorbenes Denken, einer der

Krone beraubten, zerbrochenen Säule vergleichbar, die trauernd auf einem Kirchhofe steht. Das ganze Denken führt zu Gott. Nicht wird dieser erhabene Geist die Flügel, die ihn emporhoben, senken, sondern von der Wahrheit geführt, getreu dem geistigen Licht, das ihn von Stufe zu Stufe geleitet, sich emporheben zu Gott. Vor Gott neigt er sich, aber er weiß, warum.

Das Entropiegesetz.

Zu dem ersten Hauptsatz der Energielehre, wonach bei allen Umwandlungen die Gesamtsumme der Energie erhalten bleibt, tritt ein zweiter Satz, der von größter Bedeutung für die Erkenntnis des Endzieles ist, dem der Energieumsatz zustrebt. Der erste Satz sagt nur etwas aus über das Quantum, der zweite aber belehrt auch über das Qualitative des Geschehens. Allgemein ausgedrückt besagt er, daß die Umwandlung der Energie eine bestimmte Richtung verfolgt, insofern bei allen Umwandlungen die wertvolleren Formen in minder wertvolle übergehen, demnach also eine Entwertung der Energie eintritt.

Man schätzt den Wert der Energien nach ihrer Wirkungsfähigkeit, d. h. nach ihrer praktischen Umsetzbarkeit in Arbeit. Nach diesem Vergleichungsprinzip hat die mechanische Energie den höchsten Wert, weil man sie entweder als solche verwerten oder ohne nennenswerten Verlust in andere Energieformen umsetzen kann. Soll aber eine Energieform in eine wertvollere zurückverwandelt werden, so ist das nur bei einem Teile derselben möglich. Die Bewegungsenergie läßt sich nun nicht zwingen, mechanische Energie zu bleiben, sie kann nicht vor Umformung in andere minderwertigere Energieformen geschützt werden. Bei jeder Bewegung entsteht Reibung, und diese setzt einen Teil der Bewegung in andere Formen, z. B. Wärme um. Die Wärme, — die relativ wertloseste Form — läßt sich aber nicht mehr ganz in Bewegungsenergie verwandeln, da eine solche Umwandlung, als ein sogenannter negativer Vorgang, nur möglich ist, wenn er von einem bestimmten positiven Vorgang begleitet wird. Für die Wärme gilt ausnahmslos das Gesetz, daß sie nicht von selbst von einem kälteren auf den wärmeren Körper übergeht.

Die Gesamtsumme der Energie bleibt also dieselbe, es wächst aber durch jeden Naturprozeß das Wärmequantum. Der Energieumsatz strebt also dem Zustand entgegen, wo alle anderen Energieformen unwiederbringlich in Wärme umgesetzt sind, und im Weltall das Gleichgewicht der Temperatur herrscht, also der Stillstand aller Naturprozesse eintritt.

Der zweite Hauptsatz verkündet demnach nicht ein Verschwinden der Energie und steht somit zum ersten Hauptsatz nicht im Widerspruch. Allerdings läßt er sich auch nicht aus ihm ableiten. Er weist vielmehr auf positive Anordnung hin. Nicht mit dem ersten Hauptsatz, aber mit dem Kopf Haeckels war der zweite Hauptsatz der Energielehre zusammengestoßen, als dieser das Dekret wagte: der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie widerspricht dem ersten und muß deshalb aufgegeben werden, ein Dekret, das Chwolson als ebenbürtig neben den Hegelschen Satz stellte: Es kann nur sieben Planeten geben, — aber das stimmt ja nicht mit den Tatsachen — um so schlimmer für die Tatsachen.

Die erste Voraussetzung für eine apologetische Verwertung dieses Gesetzes bildet selbstverständlich seine Wahrheit, die Wahrheit des Satzes also, daß die Entropie wächst. Ein so hervorragender Vertreter der Physik wie Chwolson[21]) feiert die Entdeckung dieses Gesetzes als „das Höchste, was der menschliche Geist auf allen Gebieten des Wissens bisher geleistet hat". „Auf diesen Satz, dem der Schönheitsstempel der absoluten Wahrheit aufgedrückt ist, kann die Menschheit stolzer sein, als auf alles übrige, was sie erreicht und erkämpft. Unter den wenigen wirklichen Wahrheiten, zu denen sich die Menschheit durchgerungen, steht das Entropiegesetz obenan." Nachdem seine unvergleichliche Bedeutung für die Physik gewürdigt, und hervorgehoben worden ist, daß unzählige Erscheinungen auf Grund dieses Gesetzes vorausgesagt wurden, die sich alle als richtig erwiesen haben, heißt es: „Höher aber als alles übrige stellen wir die tief philosophische, die kosmologische Bedeutung jenes Gesetzes. Es beherrscht alle Erscheinungen, die in der Welt vor sich gehen, und als Gesetz der Tendenz ist es das Gesetz der Evolution der Welt, denn es lehrt uns, daß die Welt ein Organismus ist, der sich in einer ganz bestimmten, genau definierbaren Richtung entwickelt. Der in ihm ausgesprochene Gedanke hat nicht seinesgleichen an Tiefe und Bedeutung, und die Menschheit darf stolz sein, daß sie ihn erfaßt und seine Bedeutung gewürdigt hat. . . . Alle Energieformen, alle Bewegungen gehen in Wärme über, die als Energie des Äthers, als strahlende Energie in den Raum hinausströmt. Bewegungsloses Erstarren charakterisiert den Endzustand, wel-

chem die unserer Beobachtung zugängliche Welt sich stetig nähert. Ob er je erreicht wird, ist eine ganz neue, nicht hierher gehörige Frage, bei deren Lösung zu bedenken wäre, daß die Geschwindigkeit der Evolution um so geringer wird, je näher das Endziel herankommt."

Sollen solche Worte eines hervorragenden Physikers über ein Hauptgesetz seiner Wissenschaft trügerisch sein? Soll ein Gesetz, von dem man sagt, es sei bewiesen wie kaum ein anderes der Naturwissenschaft, durch neuere Hypothesen in Frage gestellt werden?[22]) Doch darüber möge die Naturwissenschaft entscheiden. Der Apologet bedarf dieses Gesetzes wahrlich nicht. Die folgenden Ausführungen gelten selbstverständlich nur unter Voraussetzung der Wahrheit des Gesetzes.

Das Gesetz gilt für ein geschlossenes System d. h. für ein solches, das mit keinem andern in Energieaustausch steht und keine Energiezufuhr von außen empfängt resp. empfangen kann. Nur für den Fall, daß die materielle Welt endlich begrenzt ist, entspricht sie dem Begriff eines geschlossenen Systems, nur für diesen Fall können die beiden genannten Gesetze unbedingte Gültigkeit haben und theoretische Wahrheiten der Naturwissenschaft sein. In einer unendlichen Welt können sie keine Gültigkeit haben, für eine solche würden sie sinnlos. Sind aber die Sätze der Energielehre exakte, genau richtige Wahrheiten, so ist die Endlichkeit der Welt die unausweichliche Konsequenz. Die Naturwissenschaft hat jedenfalls keine Gründe, die Unendlichkeit der Welt zu behaupten oder die Endlichkeit derselben in Zweifel zu ziehen[23]). So betont auch Chwolson, die Annahme der Unendlichkeit der Welt sei durchaus unwissenschaftlich, denn es sei zu naiv, uns den Glauben aufzudrängen, daß die Gesetze, die für alles Beobachtete strenge Gültigkeit haben, auf einmal durch den Übergang zum Unendlichen ihre Gültigkeit verlieren sollten[24]).

Indes, auch die Flucht ins Unendliche hilft dem Monismus nichts, selbst wenn sie ihm gestattet wäre. Der verwegene und verlegene Satz Haeckels: Das Entropiegesetz gelte für einzelne Prozesse, aber „im großen Ganzen der Welt herr-

schen ganz andere Verhältnisse", d. h. also, andere als in der beobachteten Welt, und sogar entgegengesetzte, verdient den bissigen Spott des Physikers über einen Mann, der seinem Publikum alles zu bieten wagt; aber im Munde des Großsprechers des materialistischen Monismus nimmt er sich erst recht sonderbar aus. Die ewige „unendliche Substanz", der alles wesentlich inhärent sein soll, setzt ja alles mit absoluter Notwendigkeit. Wie kann sie hier mit absoluter Notwendigkeit eine Energie sein, deren Wirken notwendig nach den Energiegesetzen sich abspielt, dort eine, die das Entgegengesetzte wirkt? Gibt es zwei absolute Wesen, zwei absolute Materien, zwei absolute, sich entgegenstehende Notwendigkeiten, zwei Götzenmaterien, die miteinander ihr Spiel treiben? Oder meint vielleicht Haeckel, er könne der absoluten Substanz kommandieren, so daß sie, erschreckt ob seines Machtwortes, sich in zwei absolute Substanzen spaltet? Wie eine Bombe mußte das Entropiegesetz in die Reihe der an den Stoff und seine Allmacht glaubenden Gemeinde einschlagen. Freudig hatte man den ersten Satz der Energielehre begrüßt, gleich bereit, aus ihm unerlaubte Konsequenzen zu ziehen. Und nun kam der zweite Satz. Mit schlecht verhaltenem Ärger betrachteten diese naturwissenschaftliche Errungenschaft jene, welche es sonst so eilig hatten, die Naturwissenschaft als ihre Wissenschaft zu preisen.

Laut hatte man die ewige Bewegung und den ewigen Kreislauf derselben in die Welt gerufen. Aus der Konstanz der Energie während der Dauer des Prozesses glaubte man auf die Ewigkeit der Energie schließen zu können, und von der Ewigkeit der Energie schloß man dann auf die Ewigkeit ihres Wirkens. So war das Perpetuum mobile konstruiert. Der zweite Hauptsatz stößt dieses voreilige Gedankengebilde um. Ein Perpetuum mobile könnte die Welt dann sein, wenn sie so eingerichtet wäre, daß ein immer wiederkehrender Umtausch der gegebenen Energieformen stattfände, und zwar ein solcher, der sich stets genau kompensiert, etwa nach Art zweier Uhren, von denen die ablaufende die andere aufziehen könnte. Der zweite Hauptsatz der Energielehre zeigt, daß die Welt für einen solchen stetig genau wiederkehrenden Prozeß

nicht eingerichtet, daß sie ein Perpetuum mobile nicht ist. Die Weltuhr läuft ab. Die Wirkungsfähigkeit der Gesamtenergie, d. h. die Fähigkeit, Umsätze herbeizuführen sinkt herab. Ob sie die Null erreichen wird oder nicht, ist gleichgültig. Der zweite Energiesatz gibt dem materialistischen Dogma von dem ewigen, sich genau wiederholenden Kreislauf des Weltprozesses den Todesstoß.

Indes, auch wenn der erste Hauptsatz der Energielehre rein für sich bestände, ohne durch den zweiten ergänzt und modifiziert zu werden, so wäre nicht der geringste Beweis dafür geliefert, daß die Welt von Ewigkeit her besteht. Er würde nur etwas aussagen über die Funktion eines bestimmt eingerichteten und in Betrieb gesetzten Systems, aber nichts darüber, ob dieses System und sein Betrieb von Ewigkeit her besteht. Er würde nur aussagen, wie eine daseiende, mit einem bestimmten Quantum von Masse und Energie ausgestattete Welt zu einem fortdauernden Energieumtausch tatsächlich eingerichtet wurde, so nämlich, daß auf Grund und unter Voraussetzung der ursprünglichen Einrichtung tatsächlich fortwährend Arbeit in ihr verrichtet werden könnte. An und für sich würde das Erhaltungsgesetz nicht einmal etwas darüber aussagen, ob überhaupt etwas geschieht, da in einem geschlossenen System auch Gleichgewichtszustand herrschen kann. Die Forderung des Erhaltungsprinzips wird auch dadurch, sogar am einfachsten dadurch erfüllt daß gar nichts geschieht. Und selbst wenn etwas geschieht, würde das Energiegesetz nichts aussagen über das, was tatsächlich durch die Vorgänge erreicht wird. Mit aller Macht bleiben die früheren Fragen stehen. Woher die Materie, die Energie, die Bewegung, die bestimmt gerichtete Bewegung? Daß die Konstanz der Materie und Energie ihre Kontingenz nicht aufhebt, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Die Konstanz zeigt nur, daß alle Naturkräfte die genannten Faktoren ebensowenig ins Nichts zurückführen wie aus Nichts hervorbringen können.

So eng hängt beides, der zweite Energiesatz und die Unmöglichkeit ein Perpetuum mobile zu konstruieren, zusammen, daß Helmholtz aus der genannten Unmöglichkeit das Gesetz herleiten wollte. Haeckel aber will das Naturgesetz aufheben, weil es in der ehernen Sprache der Tatsachen Protest erhebt gegen die anmaßende Sprache der Anbeter des Stoffes. Eine philosophische Beweisführung zu verachten, fiel den Adepten des Materialismus niemals schwer, aber ein von der Naturwissenschaft konstatiertes Gesetz verachten müssen, das hieß scharf gegen den Stachel lecken. In jenem Lapidarstil, der seine

Welträtsel auszeichnet, schrieb er: „Die unendliche Bewegung verläuft in der unendlichen Zeit als eine einheitliche Entwicklung mit periodischem Wechsel von Werden und Vergehen, von Fortbildung und Rückbildung. Während in dem einen Teil des Universums die rotierenden Weltkörper langsam ihrer Rückbildung und ihrem Untergang entgegengehen, erfolgt in einem andern Teile Neubildung und Fortentwicklung.“[25]) Aller Physik zum Trotz konstruierte Haeckel ein Perpetuum mobile. Was konnte es anders sein als ein Perpetuum mobile von Worten? „Hier ist,“ so urteilt Chwolson, „jede Zeile falsch, und das ganze ein Phantasiestück, das in allen seinen Teilen auf nichts gebaut, den Lehren der Wissenschaft ins Gesicht schlägt.“[26])

Eine Rettung aus seiner Not glaubte Haeckel in dem Appell an eine gewaltige Katastrophe finden zu können. Um den Zusammenstoß seines Kopfes mit dem Entropiegesetz unschädlich zu machen, ließ er zwei Weltenkörper zusammenstoßen, „damit das ewige Spiel wieder von neuem beginne“. Neue Kräfte will Haeckel durch die Macht seiner Stimme auf die Bühne der Welt rufen, wie jener Prahlhans Glandower, den Shakespeare in König Heinrich IV. so fein gezeichnet hat. Indes, auch solche Zusammenstöße retten nicht. Sie können den Energiesatz nicht umstoßen. Im Gegenteil, sie gehorchen diesem Satze und bilden nur ein Glied in der Kette der durch diesen Satz beherrschten Erscheinungen, sie sind nur „eine Etappe auf dem Wege, von dem es nach dem ehernen Gesetz kein Abweichen, kein Zurückweichen gibt“. (Chwolson.) Stets ehrt die Natur züchtig das alte Gesetz. Haeckels Geist kann den Weltlauf nicht aufhalten. Seine Stimme kann das Antlitz der Erde nicht erneuern. Das vermag nur jener Geist, der das „Es werde“ sprach, und der in seiner Offenbarung uns verkündet: Ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Nicht bloß Theologen, sondern auch (monistische) Philosophen und Naturforscher haben aus dem Entropiegesetz den Schluß gezogen, daß die Fähigkeit des Energieumsatzes bis auf Null sinkt, und ebenso, daß der Umsatz vor endlicher Zeit begonnen haben müsse, weil das Endresultat eingetreten wäre, wenn der Umsatz von Ewigkeit her sei. Wenn die beiden Hauptsätze der Energielehre exakte Wahrheiten

der Naturwissenschaft sind, „so muß die Welt“, so schrieb E. von Hartmann [27]), „räumlich endlich und der Weltprozeß zeitlich endlich sein, und zwar sowohl nach vorwärts, wie auch nach rückwärts“. Über die Frage, ob der Beweis zu erbringen ist, daß die absteigende Kurve bis auf Null sinken und die aufsteigende Kurve auf einen bestimmten Anfangspunkt aufsteigen muß, unter Ausschluß der Möglichkeit, daß sie nach beiden Seiten asymptotisch werde, hat K. Isenkrahe [28]) scharfsinnige Erörterungen geschrieben. Unberührt bleibt dadurch die Tatsache, daß der Energieumsatz die früher dargelegte Richtung verfolgt, wenn die Energiesätze exakte Wahrheiten der Naturwissenschaft sind, daß also die Welt altert; ein für jeden Monismus niederschmetterndes Resultat.

B. Der Beweis aus der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit in der Welt.

Die Grundgedanken der beiden Beweise.

Kehren wir zurück zum Laplaceschen Geist. Nur unter der Voraussetzung konnte er seine Rückführungen und Berechnungen vollziehen und überhaupt beginnen, daß jeder vorhergehende Zustand den folgenden genau, in fester gesetzmäßiger Abfolge bedingt, ihn als (physisch) notwendig determiniert. Wäre alles oder auch nur einiges der Willkür und dem chaotischen Wirrwarr überlassen, so wäre seine Weltformel unmöglich. Diese enthält und enthüllt die Weltgesetze, und somit erhebt sich vor ihm die weitere Frage: Woher die Gesetzmäßigkeit der Welt? Das Gesetz aber ist die Mutter der Ordnung. Der Zufall kennt kein Gesetz, das Gesetz kennt keinen Zufall.

Und eine noch umfassendere Frage steht vor ihm. Eine Weltformel konnte er nur entwerfen unter der Voraussetzung, daß ein Band alle Dinge umschlingt, daß ein weltbeherrschender, die gesamte Gesetzmäßigkeit des Wirkens umschließender Plan das unermeßliche Material in eine Einheit zusammenfaßt. Wenn seine wunderbare Weltformel eine unübersehbare Zahl von Gleichungen umschließt, so gibt sie nur die wunderbare Tatsache wieder, daß die realen Dinge in ihrem realen Wirken in eine Beziehung zueinander gesetzt, in einen Zusammenhang gebracht worden sind. Welche Macht bestimmte diesen Zusammenhang und dieses Zusammenwirken des Vielen zur Einheit? Welche Macht dirigierte die Entwicklung zum Kosmos?

Wie früher dargelegt wurde, könnte der Laplacesche Geist selbst unter Voraussetzung von Materie, Energie und Energiegesetz nicht einmal voraussagen, ob überhaupt ein Geschehen eintrat, geschweige das tatsächliche Geschehen berechnen. Es mußte vielmehr eine bestimmte, die Gesamtsumme der Naturgesetze umfassende Anordnung walten. Denn es handelt sich nicht um eine beliebige, sondern um diese bestimmte Welt, mit bestimmter Wesenseinrichtung und bestimmter Wirkungsweise, um eine Welt, wo auch nicht zwei Atome sich verbinden ohne ein bestimmtes Gesetz. Es handelt sich ferner nicht bloß um die Frage, wie kam es zur Bewegung überhaupt, sondern wie kam es zu der geordneten Bewegung, zur translatorischen und rotatorischen Bewegung der riesigen Körpermassen, nicht bloß um die Frage, woher kam der erste Anstoß zur Bewegung, sondern wie kam es zum ersten Anstoß in bestimmter Richtung. Die Hauptfrage ist: wie wird der tatsächliche Verlauf der Naturprozesse sich abspielen, in welcher Richtung sich vollziehen, zu welchem Ergebnis führen? Auch der zweite Hauptsatz der Energielehre würde dem Laplaceschen Geist nur einen allgemeinen Rahmen darbieten, ohne ihm etwas zu sagen über die Bilder, die nacheinander in diesen Rahmen gestellt werden. In einem geschlossenen System geschieht nur dann etwas, wenn Unterschiede der Intensität vorhanden sind, von denen zugleich die eine die andere nicht kompensiert. Dann aber geschieht auch immer etwas. In der tatsächlichen Welt geschah und geschieht aber nicht nur etwas, es fand vielmehr ein solches Geschehen statt, dessen Ergebnis der wunderbare Kosmos in seiner Ordnung und Harmonie ist. Nicht das Durcheinanderwirbeln eines Chaos ist das Resultat, sondern ein Kosmos, in dem die Majestät der Größe durchstrahlt ist von der Majestät der Ordnung. Die ursprüngliche Anordnung mußte also nicht bloß Vorgänge überhaupt ermöglichen, sondern solche bestimmen, die zu diesem herrlichen Ergebnis führten. Sie mußte den Kosmos im Urzustand prädestinieren.

Hiermit sind die Grundgedanken dargelegt, welche obige, innerlich zusammenhängende Beweise tragen, die oft unter dem Namen des teleologischen Beweises zusammengefaßt wer-

den. Die empirische Tatsache der festen Gesetzmäßigkeit findet ihre Erklärung nur in einem überweltlichen Gesetzgeber, in einer geistigen Wirkursache derselben. Die Hinordnung verschiedener Faktoren zu einem einheitlichen Resultat weist auf ein Ziel hin. Das Ziel ist aber der prägnanteste Ausdruck für geistige Überlegung und geistiges Wollen. Zielstrebigkeit findet ihre Erklärung nur in einem Geiste, der den Dingen die Richtung ihres Wirkens gibt und sie auf ein zu erreichendes Resultat hinordnet.

Weil die Ordnung in der Welt sich dem Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt, so war und ist der teleologische Gottesbeweis der populärste, er ist zugleich aber auch von tief wissenschaftlicher Bedeutung schon allein deswegen, weil er an das Gesetz, eine Grundlage aller Wissenschaft, appelliert. Im Hinblick auf die Ordnung in der Welt sprach die pythagoräische Schule: ὁ θεὸς ἀριθμεῖ. Hatte sie recht? Anaxagoras hatte als der erste an den Geist als Urheber der Ordnung appelliert, und ein Aristoteles spendet ihm das Lob, er habe zuerst wie ein Nüchterner unter Trunkenen gesprochen. Hatte er recht? Sokrates fragt den Aristodemus: Wer größere Bewunderung verdiene, der Maler, der leblose und bewegungslose Bilder von Tieren und Menschen male, oder derjenige, der lebende und denkende Wesen schaffe? Und wenn jene nicht durch Zufall entstehen, ob dann der Gedanke nicht töricht sei, diese seien durch Zufall entstanden? Hatte Sokrates recht? Und an seine Seite tritt ein Höherer. Der Heiland spricht: Betrachtet die Lilien des Feldes, sie nähen nicht, sie spinnen nicht. Und doch sage ich euch: Selbst Salomon in seiner Pracht war nicht gekleidet, wie eine von ihnen. Hat der Heiland recht?

Wer Gott leugnet, muß die Teleologie leugnen; das Motiv der fast unbegreiflichen Teleophobie ist die Theophobie. „Hier,“ so sprach Du Bois-Reymond mit erhobener Stimme in der Versammlung der Berliner Akademie, „liegt der Knoten, liegt die ungeheuere, den Verstand auf die Folter spannende Schwierigkeit. Denn einen Mittelweg gibt es nicht. Wer nicht schlechthin alles Geschehen in die Hand des epikuräischen Zufalls legt, wer der Teleologie auch nur den kleinen Finger reicht, langt folgerichtig bei der natürlichen Theologie (gemeint ist die Anerkennung Gottes) an, um so unvermeidlicher, je klarer und schärfer er denkt, und je unabhängiger er urteilt.“[29]) Der Naturforscher hatte recht. Einen Mittelweg gibt es nicht. Das Urteil über den

heutigen Monismus: er denke unklar und urteile nicht vorurteilslos, hat dieser verdient.

Die Gesetzmäßigkeit der Welt.

1. ... Im stillen Gemach entwirft bedeutende Zirkel
Sinnend der Weise. . . . .
Sucht das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern,
Sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht.
(Schiller, Spaziergang.)

So besingt der Dichter die stille und emsige Forscherarbeit, die abseits von der breiten Heerstraße des Lebens die Prozesse der Natur in ihren Abfolgen, das Naturgeschehen in seiner Gesetzmäßigkeit zu erkennen sucht. Den Genuß, welchen die Entdeckung des Gesetzes dem Forscher bereitet, drückt Shakespeare in den Worten aus: Im unermeßlich großen Buche der Natur kann ich ein wenig lesen. Der Denker freut sich am gefundenen Gedanken. Der Naturforscher sucht und findet die festgezogenen Linien und Gesetze, nach denen die unermeßliche Zahl der Dinge sich bewegt und betätigt, die ehernen Normen, durch welche die Vielheit der Dinge und Erscheinungen in Wechselwirkung und in einen kontinuierlichen Zusammenhang gebracht und so zu einer Ordnung verbunden ist. In den Naturgesetzen sucht die Wissenschaft das allgemein Gültige, die Herrschaft des die Dinge umspannenden Gedankens. Mens agitat molem. Die Naturgesetze sind gleichsam Gattungsbegriffe, welche eine Reihe von Einzelerscheinungen unter sich begreifen. Die speziellen Gesetze sucht die Wissenschaft auf höhere zurückzuführen, und stets war es ein Triumph, wenn ihr dies gelang. Mit jedem neuen Triumphe leuchtete aber auch vor dem menschlichen Geiste in neuem Licht die Harmonie und Einheitlichkeit der Welt auf; jede neue Entdeckung bildete einen neuen Beweis für das Wort der Schrift, daß alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ist.

Die Tatsache der Gesetzmäßigkeit.

Besteht also Gesetzmäßigkeit in der Welt? So gewiß, wie es eine Naturwissenschaft gibt. Die Gesetzmäßigkeit der Welt ist nicht nur der Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Voraussetzung für die Möglichkeit derselben.

Daß die Welt objektiv vernünftig, gesetzmäßig eingerichtet ist, ist die Voraussetzung dafür, daß sie subjektiv erkannt werden, Gegenstand des Wissens und der Wissenschaft sein kann. Lesen kann der Naturforscher in dem unermeßlich großen Buch der Natur, weil Gedanken in ihm niedergelegt sind. Bestände zwischen den Weltdingen und dem Weltwirken kein gesetzmäßiger Zusammenhang, wären sie nicht in ihrem Wirken determiniert, könnte jedes Geschehen unabhängig, zufällig eintreten, dann stürzten die Säulen, auf denen die Naturwissenschaft ruht. So lange der Mensch seine Fragen an die Natur richtete, gab sie ihm stets die Antwort: In mir herrscht das Gesetz, und bei gleichen Bedingungen tritt stets die gleiche Wirkung ein.

Es besteht in der Welt eine objektive Weltlogik und Weltmathematik, eine wunderbare Logik der Tatsachen, wie Otto Liebmann[30]) die Gesetzmäßigkeit der Welt genannt hat. Jeder reale Vorgang ist gleichsam der reale Schluß aus zwei Prämissen, deren Obersatz das Naturgesetz, und deren Untersatz der unmittelbar vorhergehende Zustand des in Frage kommenden Objektes ist. So vollzieht sich beim Herabfallen des Steines genau das, was der Mathematiker aus dem von Galilei entdeckten Fallgesetz und dem gegenwärtigen Bewegungszustand des Steines erschlossen hat.

Woher diese Weltlogik, diese Weltmathematik? Hat der erhabene Laplacesche Geist seine Weltformel der Natur gegeben, oder hat er sie nicht vielmehr von ihr empfangen? Hat er seine mathematischen Formeln, die nur der Ausdruck der Gesetzmäßigkeit sind, dem unübersehbaren Material eingehaucht, oder hat er nicht vielmehr die konstanten Formen realer Beziehungen und damit die Spuren des weltbeherrschenden, die Dinge normierenden Gedankens vorgefunden? Hat er diese Logik der Welttatsachen erdacht und in den Dingen verwirklicht, oder hat er nicht vielmehr nur nachgedacht, was vorgedacht, nur nachgesprochen, was vorgesprochen war? Auch dieser erhabene Laplacesche Geist ist nur Schüler, Schüler einer ewigen Weisheit. Wenn der Chemiker zwei Elemente zur Verbindung zwingt, so kann er es nur, weil die Elemente von einer höheren Macht determiniert sind, die sich

nicht bezwingen läßt. „Alle menschliche Tätigkeit an der Natur ist im Grunde nur ein Herbeischaffen von Material für ihr Laboratorium. Weil wir die Spezialität ihrer Arbeiter kennen, können wir sie zu unserm Nutzen gebrauchen."

Bedarf es vielleicht des Beweises, daß diese Gesetzmäßigkeit eine objektive, nicht eine von unserem subjektiven Denkmechanismus in die Dinge hineingetragene ist? Die Philosophie darf die Sprache des gesunden Menschenverstandes nicht verleugnen, und jenen Philosophen, welche die Objektivität der Bewegung leugnen, gilt als einfachste, aber auch letzte Antwort: Geh' ihnen kreuz und quer, gerad und krumm, vor der Nase herum. Niemals wird man dem vernünftigen Menschen die Überzeugung wegnehmen, daß die Naturgesetze der Ausdruck eines Einblickes in die objektive Weltordnung, Regeln des objektiven Naturgeschehens sind. Das Naturgesetz ist eine Weltmacht in einer von unserem Geist absolut unabhängigen Natur. Das Gesetz, als objektive Macht anerkannt, nannte Helmholtz die Kraft (s. S. 169). Andere wollen einseitig in den Naturgesetzen nur Berichte, nicht Befehle sehen; sie berichteten nur, was wir beobachten und zusammenfassen, nicht befählen sie, was geschehen soll. Man übersieht, daß unsere Zusammenfassungen nur der Ausdruck für ein objektives, real determiniertes Geschehen sind. Allerdings nicht die Naturgesetze befehlen, als ob sie selbst Hypostasen, über den Dingen schwebende Wesen wären; auch sind sie nicht ein geschriebener, irgendwo im Weltenraum aufgehängter Kodex, der auf die Dinge eine Macht ausübt. Das Gesetz ist der Natur der Dinge eingeprägt, eine Norm, welche das Wirken der Dinge unverbrüchlich determiniert. Eine solche Norm muß aber ihren Grund in einem real existierenden Wesen haben. Das Gesetz verlangt den Gesetzgeber. Der allgemein, auch von der atheistischen Wissenschaft gebrauchte Ausdruck: Gesetze herrschen über die Dinge, kann nur den Sinn haben: es herrscht jene Macht, welche die Dinge normierte. Nicht die Dinge und ihre Kräfte herrschen, sondern sie gehorchen unverbrüchlichen Gesetzen.

Die Gesetzmäßigkeit durchdringt ausnahmslos die ganze Welt, die kleinsten Bestandteile wie die gewaltigen Sonnensysteme, die einfachsten Zusammensetzungen und die kompliziertesten Zellenstaaten der Organismen, das Reich des toten und des belebten Stoffes und das Reich des Geistes. Ein Newton konnte, als er, die Entdeckung Galileis weiterführend, das Gesetz der irdischen Schwere zum kosmischen Weltgesetz erweiterte, das Wort sprechen: Dieses Gesetz ist da und wirkt bis in die Zentren der Planeten und Sonnen. Durch Gesetzmäßigkeit sind ferner die Dinge aufeinander hingeordnet. Ein

Reichtum von gesetzmäßigen Beziehungen verknüpft die Teile zum Ganzen, die Einzelwesen zu Gesamtheiten, bedingt die Gliederung und Gruppierung der Massen um Mittelpunkte, die Einordnung der Einzelwesen in Arten, Gattungen und Reiche; die Gesetzmäßigkeit gibt die festen Linien und Wesensformen bei reichster Entfaltung der Einzeldinge und Individuen. So vermittelt sie Einheit bei reichster Mannigfaltigkeit, verkündet sie die Herrschaft des Allgemeinen, z. B. der Art über das Besondere, hilft sie den Kosmos, das geordnete Weltganze schaffen, und breitet zugleich über ihn den Glanz der Schönheit. Die Welt ist weder ein Chaos von Atomen, wie der Materialismus will, noch ein einheitliches Wesen, wie der Monismus will. „Jede der beiden Weltanschauungen übersieht einen der beiden Pole, deren Wechseldurchdringung die Welt zum gesetzmäßigen Kosmos macht. Es ist ein Wechselspiel zwischen atomistischer Sonderung und kontinuierlichem Zusammenhang.“ [31]) Die Einheit der Welt ist eine unleugbare Tatsache, die der Monismus mit Recht betont. Die Selbständigkeit der Einzelwesen und ihre Sonderung in leblose und lebende, unbewußte und geistige, ist ebenso eine greifbare Tatsache, die der Monismus vergebens zu leugnen sucht.

Die Teleologie.

2. Zur Gesetzmäßigkeit tritt, eng mit ihr verbunden, als Herold Gottes die Teleologie. Offenbart die Gesetzmäßigkeit mehr den Gedanken, so die Zielstrebigkeit mehr den geistig erleuchteten Willen. Das Ziel, der Zweck, ist etwas in der Zukunft Liegendes, das die gegenwärtige Wirksamkeit so bestimmt, daß sie auf die Erreichung dieses Zweckes hingeordnet wird. Zielstrebigkeit schließt eine Beziehung zwischen zwei Tatsachen in sich, von denen die eine noch nicht existiert, und die andere zu ihr führt, so daß die letztere um der ersteren willen sich vollzieht. Nur ein geistiges Wesen kann sich noch nicht Seiendes vergegenwärtigen und es zum Inhalt seines Wollens machen. Wo ein Ziel vorgestellt wird, da ist geistiges Erkennen, wo ein Ziel angestrebt wird, da ist geistiges Wollen.

Die Tatsache der Teleologie.

Herrscht Teleologie in der Welt? Diese Frage möge eine Szene aus der Gesellschaft der französischen Enzyklopädisten uns beantworten.

Unter dem Dache Holbachs sind sie beisammen. Bei aller Anbetung Voltaires rechneten sie ihm eines als Verbrechen und Aberglauben an, daß er am Dasein Gottes, wenn auch in der Form des Deismus, unverbesserlich festhielt. „Wie kindisch ist nicht“, so ließ sich Holbach vernehmen, „seine Auffassung von der Welt als einer Uhr, die auf den Uhrmacher schließen lasse“[32]). Während alles Beifall zollte, erhob der Abbé Galiani sein Stimmchen und erzählte, wie auf dem Molo zu Neapel ein Taschenspieler vor einem Trupp Lazzaroni mit seinen Würfeln mehrere Male hintereinander einen angekündigten Sechserpasch warf.

„Was erzählt Ihr uns solche Possen,“ rief man ihm zu, „die Würfel waren falsch.“ „Natürlich,“ antwortete Galiani, „waren sie falsch, und das war ja eben der Spaß. Wer seine Sinne beisammen hatte, konnte im voraus wissen, daß die Würfel falsch waren. Aber da habt ihr es. Fallen zwei Würfel viermal nacheinander auf dieselbe Seite, so haltet ihr, denn ihr seid keine Lazzaroni, es für unmöglich, daß dies Zufall sei. Ihr schließt mit zweifelloser Gewißheit, daß eine geheime, auf diese Wirkung berechnete Ursache in Gestalt von etwas Blei, den Würfeln einverleibt wurde. Seht ihr aber um euch her dieses Weltall mit seinen unzählbaren Sonnen, Planeten und Monden, die, im Leeren aufgehangen, rhythmischen Schwunges jahrtausendelang ihre Bahn vollenden, ohne je einander zu treffen; seht ihr auf diesem Erdball, Feste, Meer, Luft, Sonnenschein und Regen so verteilt, daß Leben auf ihm gedeihen kann, daß Land-, Wasser-, Lufttiere fröhlich wimmelnd leben, seht ihr, wie allen diesen Wesen zahllose Bedingungen zum Bestand und Wachstum segensreich begegnen, seht ihr in eurem eigenen Körper jedes Teilchen eines unsagbar verwickelten Baues gerade das leisten, was des Ganzen Wohl erheischt, wie umgekehrt es allein im Ganzen zu bestehen vermag; seht ihr in eurem Auge, eurem Ohre des Mechanikers, des Optikers, des Akustikers tiefste Weisheit soweit überflügelt, daß Freund d'Alembert, daß der große Euler, e tutti quanti, wie Narren davor stehen; seht ihr diese Maschine, gegen welche eures Le Roy feinste Uhr ein plumpes Mühlwerk, eures Vaucanson's sinnreiche Androide wie eine armselige Spielerei sich ausnehmen, durch Übung sich selber vervollkommnen, ja beschädigt, sich selber ausbessern, seht ihr gar sie sich selber vervielfältigen, Mann und Weib, Mutter und Kind, auf das Liebevollste einander angepaßt; zeigt euch im Jardin du Roi Buffon in hundert Tiergestalten, vom Elefanten bis zur Spitzmaus, ebenso viele Wunder der Organisation, alle in ihrer Weise befähigt, ihr Leben zu genießen, ihrer Feinde sich zu wehren, sich fortzupflanzen und ihre Brut zu pflegen; seht ihr die Biene, trotz dem gelehrten Akademiker, ihr Zellenproblem lösen, die Spinne ihr Seilpolygon spannen, den Maulwurf seine Minen höhlen, den Biber seine Deiche ziehen, seht ihr noch dazu in dem Allem mit dem Nützlichen das Angenehme verbunden, Pracht, Zier und Anmut dar-

über ausgegossen, Floras Kinder lieblich sich schmücken, den Schmetterling schimmernd sie umgaukeln, den Pfau sein Rad schlagen; zeigt euch endlich Herr Needham unter seinen Linsen jeden Tropfen Essig wieder von soviel Wesen belebt, wie Herr von Cassini mit seinem Fernrohre Welten euch erblicken ließ, so sagt ihr, — und ihr seid doch keine Lazzaroni — das sei Zufall. Und doch bietet uns die Natur dasselbe Schauspiel, als würfe einer mit unendlich vielen Würfeln jeden Augenblick einen vorher angekündigten Pasch. Ich," so schloß er mit beißender Ironie, „urteile anders. Ich sage, die Würfel der Natur sind gefälscht, und dort oben spottet unser der größte der Taschenspieler"[33]). Was hat man ihm geantwortet? Nichts. Holbach legt sogar seinen Hals in die Schlinge. „Da die Moleküle stets Wirkungen gleicher Art hervorbringen, so kann man sagen, daß sie auf unendlich mannigfaltige Art gefälscht sind. Der Kopf Homers oder der Kopf Vergils sind nichts gewesen, als Aggregate von Molekülen oder gefälschter Würfel, d. h. so zusammengefügte Wesen, daß sie die Ilias und Äneis hervorbringen mußten." Um Gott zu entfliehen, flüchtete er in einen Hexenkessel. Und doch, selbst diese Lösung des gewaltigen Problems, so unsinnig sie ist, wäre noch annehmbarer als die Lösung durch den Zufall. Banquos Geist aber sitzt wieder an seiner Stelle. Auch wer fälscht, verfolgt einen Zweck. Und wer wäre jener, der ein so unermeßliches Material auf so schlaue Weise gefälscht hätte? Oft überstürzt sich der Unsinn so, daß wieder ein Sinn herauskommt. Wenn nämlich alles gefälscht ist, dann ist nichts gefälscht. Wie der Irrtum und die Lüge die Wahrheit, so setzt die Fälschung die Ordnung und die Regel voraus. Wenn alle Menschen von Natur genötigt wären, immer zu irren und zu lügen, dann gäbe es keinen Irrtum und keine Lüge mehr, oder Irrtum und Lüge wären selbst die Wahrheit und die Wahrhaftigkeit.

Sollte indes nicht ein besserer Held als der Zufall die Teleologie endlich besiegen, ein starker Ritter diesen Lindwurm töten? Dieser Held schien den Propheten des Zufalls in Darwin erstanden zu sein. Mit stürmischer Begeisterung begrüßte man seine Theorie, nicht so sehr den Grundgedanken der Abstammungslehre als den Nebengedanken der natürlichen, blind wirkenden Zuchtwahl, also gerade jenen Punkt, wo die naturwissenschaftliche Theorie den verhängnisvollen Bund mit der Philosophie des Materialismus einging. Letzteren Punkt erklärte man als das Wichtigste und Wesentliche an der Theorie, wenn man sie als Ganzes fasse, weil sie, wenn auch nur in der Ferne die Möglichkeit zeige, die Sphinx der Teleologie zu bannen und überall an die Stelle der Zweckmäßigkeit blinde Notwendigkeit zu setzen. Die Qual, welche

die scheinbar allmächtige Teleologie dem „nachdenkenden Verstande“ des Materialisten bereitet, „in etwa gelindert zu haben“, das sollte Darwins höchster Ruhmestitel sein.

Die Natur spielt also mit nicht gefälschten Würfeln und wirft, durch blinde Notwendigkeit gezüchtet, jedesmal Pasch. Man ergriff diese „Planke im Schiffbruch“. Jetzt war kein Halten mehr, man überstürzte sich und übertrug das Gesetz der Auslese auf das ganze Weltall, auch auf die Welt der Planeten und Sonnen. Indes, die Planke ist zum Strohhalm geworden, und die Wette ist verloren, zwar nicht an einen Taschenspieler, sondern an die Teleologie. Ein halbes Jahrhundert hütete man die Theorie als das höchste Heiligtum, um sie dann in aller Stille zu begraben. Wir werden in einem späteren Zusammenhang auf den Darwinismus zu sprechen kommen. Hier genügt es zu betonen: Auch wenn man den Darwinismus nicht als das größte Kuriosum des 19. Jahrhunderts neben die Hegelsche Philosophie stellt[34]), er gehört der Geschichte an. Unbesiegt steht da die Teleologie.

Wir können darauf verzichten, das oben in großen Strichen gekennzeichnete Material zu vergrößern oder Einzelbilder darzulegen. Mit dem Fortschritt der Wissenschaft wuchs der Tatsachenbeweis für die Größe des Reiches, das die Teleologie beherrscht und für die Kunst, mit der sie in ihrem Reiche regiert. Immer zahlreicher wurden Bilder von jenem überwältigenden Eindruck aufgerollt, von denen ein von Baer gestand: „Ich glaubte eine gewaltige Predigt zu hören, und ich nahm mir die Mütze vom Kopf, ich weiß nicht warum, und es war mir, als müßte ich Halleluja singen.“[35]) Die Wucht und Zahl der Tatsachen sind so groß, und sie drängen sich dem unbefangenen Denken so unwiderstehlich auf, daß auch der materialistisch infizierte Forscher seine eigene Philosophie immer wieder verleugnet, sich selbst gleichsam den Rücken wendet und in Ausdrücken spricht, welche die scheinbar vertriebenen Endursachen in sich enthalten. Er spricht nicht nur von den Wirkungen, sondern von den Zwecken der Organe, den Funktionen, für welche sie da sind. Er braucht den Ausdruck Organ, in dem die Teleologie steckt, und spricht vom Mechanismus, aus dem sie nicht zu ver-

treiben ist. Die Sprache der Menschen und der Wissenschaft zeigt, daß das „wozu“ ebenso oft angewandt wird, wie das „wodurch“, und daß das „um“ das gleiche Recht hat, wie das „da“ und „weil“.

Was wäre auch zuletzt eine Welt ohne Zweck? Was wäre die Natur mit ihrem wunderbaren Reichtum an Formen und Kräften ohne Zweck? Sie wäre vollkommen sinnlos, noch sinnloser wie das Weiterschnurren eines leer gehenden Räderwerkes.

Durch Beelzebub will man den Teufel austreiben, wenn man die Teleologie aus jenem Geiste verbannen will, den sie ganz in Besitz genommen hat. Auch der Mensch gehört zur Natur, und selbst die Materialisten schätzen ihn höher ein als den Stein und den Moder, ohne einen Grund für ihr Werturteil angeben zu können. Auch dem „entschlossensten Monisten kommt es entsetzlich hart an“, wenn er seine Philosophie auf eine „von Geist und Anmut strahlende Menschenblüte anwenden soll“. Ja, den Menschen feiern sie als das Hohelied der schaffenden Natur, die Feinblüte der sich zum Bewußtsein formenden Materie. Und dieser Mensch fragt immer nach Zwecken, setzt sich Zwecke und handelt nach Zwecken, und in der Geschichte werden diejenigen am höchsten geschätzt, die, weitschauende, aus Einzelzielen resultierende Endziele sich setzend und sie mit aller Energie verfolgend, tief in das Leben der Menschheit eingriffen. Mit demselben Rechte, mit dem man den Menschen ein „Ursachentier“ nannte, kann man ihn ein „Zwecktier“ nennen, mit größerem sogar. Die bewirkenden Ursachen sucht er um der Zweckursache willen. Wenn die Frage: warum? die Mutter der Wissenschaft ist, so stachelt der Zweck, die Erkenntnis der Wahrheit nämlich, uns stets wieder an, diese Frage zu stellen. Das „warum“ und „wozu“ durchdringen sich.

Hat nun die Materie oder der bewußtlos handelnde Allgeist der Monisten sich selbst verfälscht, als sie zu dieser Feinblüte sich formten und in diesem Hohelied ihre Kunst entfalteten? Wie kam die aller Teleologie bare Mutter-Natur dazu, einen solchen Sprößling zur Welt zu bringen, den sie eine vollendete Mißgeburt nennen muß?

Der Zweck erfüllt übrigens den Menschen nicht bloß insofern er persönliches, sondern auch insofern er *Naturwesen* ist. Er will das eine um des andern willen. Aber das letzte weshalb? jenes Leben-wollen, jenes Verlangen nach Glückseligkeit, das im tiefsten Grunde all seines Wollens liegt und sein Wollen in Bewegung setzt, ist nicht persönliche Errungenschaft, sondern *Naturgabe*, die denselben ehrwürdigen Ursprung wie die Natur selbst hat. Wer leugnet, daß die Natur zielstrebig ist, muß den tiefsten Lebensgrund seiner eigenen Natur leugnen. Die materialistische Wissenschaft, die alle Geheimnisse lösen wollte, muß verstummen vor der Frage, weshalb ein Wesen am Leben hängt, das doch sterben muß. Die Zielstrebigkeit als Naturanlage tritt übrigens im tierischen Instinktleben so deutlich hervor, daß sie die Frage aufwarf, ob die Tiere nicht Verstand haben, und die Gegner der Teleologie waren es, die diese Frage unbedenklich bejahten.

Woher hat überhaupt der Mensch den *Zweckbegriff*? Wenn es nach dem Materialismus nur Begriffe gibt, die aus der Sinnenwelt stammen, so stammt der Zweckbegriff aus der Erfahrung. Wie kommt nun die Natur dazu, der Sinneserkenntnis etwas zu geben, was sie nicht besitzt? Nach den Idealisten ist er eine lediglich subjektive Denkform, eine innere Nötigung unserer Organisation, vermöge deren wir den Zweck in die Natur hineinlesen. Wie kommt es aber, daß wir jene Teleologie, die wir der lebenden Welt zusprechen, der anorganischen Natur absprechen?

Als „heuristisches Prinzip" wollen selbst die Feinde der Teleologie dem Forscher, besonders dem Biologen, die teleologische Betrachtung gestatten. So sehr halten sie die Zweckmäßigkeit der Organismen für etwas Selbstverständliches, daß sie teleologisch gerichtete Untersuchungen in der sichern Erwartung anstellen, daß sie zum Ziele führen. Gab die Natur etwa dem Forscher ein Bündel gefälschter Moleküle mit ins Gehirn, die ihn zwingen, nach etwas zu fragen, was nirgends vorhanden ist? Und merkwürdig, die Natur antwortet ihm, antwortet ihm fast immer. Wer in aller Welt hat denn die zwecklose Natur und den nach Zwecken fragenden Forscher in eine solche geheimnisvolle Beziehung gesetzt, daß letzterer auf einem Felde erntet, auf dem, wie er sich einreden soll, nicht gesät worden ist?

Der Schluß aus der Gesetzmäßigkeit und der Teleologie.

Es handelt sich also um die Erklärung der tatsächlichen Welt mit ihrer wunderbaren Harmonie und ihrer majestätischen Ordnung, um die Erklärung dieser gewaltigen Weltmaschine mit ihren zahllosen Kombinationen, und um die noch wunderbarere der Welt des Lebens mit der Fülle ihrer Organismen in ihren Gattungen und Arten, um die Erklärung der Welt in ihren Teilen und in ihrer Gesamtheit.

Woher die Weltlogik, die Weltmathematik? Wie jeder Satz eine Beziehung zum Denkgeiste hat, so die Weltlogik zur weltbeherrschenden Vernunft. Kein Gesetz ohne Gesetzgeber. Auf dem Gesetz beruht die Ordnung. Rationis est ordinare. Die Naturdinge selbst erklären die Gesetze nicht, denen sie gehorchen, und durch die ihr Wirken und ihre Beziehungen zu anderen geordnet sind. Den Atomen ist es gleichgültig, wie sie sich bewegen, selbst der Ort im Raume ist ihnen gleichgültig, und sie bestimmen ihn nicht aus sich. Sie geben sich selbst keine Dispositionen und können sich keine geben. Beziehungen knüpft nur der Geist. Nicht zwei Atome aber verbinden sich ohne bestimmendes Gesetz. In diesem Sinne hat Ehrhardt die Entstehung des Kochsalzes aus Chlor und Natrium ein Wunder genannt, weil wir sie ohne das Gesetz der chemischen Verbindung nicht verstehen. Und Haeckel in seiner Verlegenheit legte Geist in die Atome und gab ihnen Willensregungen, weil wir ohne solche die einfachsten Verbindungen nicht erklären könnten. Auch Ladenburg in seiner Kasseler Rede mußte gestehen: Da wir nicht wissen, woher die weltbeherrschenden Gesetze kommen, so sind wir durchaus berechtigt, einen Weltenschöpfer als allmächtigen Gott uns vorzustellen. Und König[36]) gesteht in seiner neuesten Schrift über die Materie: „Ein innerer Zusammenhang zwischen den Eigenschaften der Materie und dem Gesetze ihres mechanischen Wirkens ist nicht aufzufinden. Das Gesetz erscheint als eine Regel, die tatsächlich immer befolgt wird, ohne daß jedoch ersichtlich wäre, warum sie befolgt wird. Dies Resultat steht aber im Widerspruch zu der Annahme, daß die Materie den letzten Grund alles Seins und Geschehens bilde, denn in diesem Falle müßte das Gesetz ihres Verhaltens sich als ein Ausfluß ihres Wesens darstellen.“ Und er fährt fort: „Wir haben nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Entweder sind die letzten Naturgesetze überhaupt nicht im Wesen der Dinge selbst begründet, sondern ihnen von einer überweltlichen Macht vorgeschrieben, oder wir haben in dem Äther und den Atomen noch nicht die eigentlichen Urelemente der Welt vor uns.“ Er erklärt sodann die ganze mechanische Naturanschauung, wenn sie als

Lösung der Weltanschauungsfrage auftritt, für falsch. Von der ersten Alternative bemerkt er: „Dadurch, daß ein Gesetz erlassen wird, ist noch keine Garantie für seine Befolgung gegeben, wenn nicht der Gesetzgeber die Dinge ganz in seiner Hand hat, und sie lenken kann, wie er will. Dann sind sie aber auch in ihrem ganzen Dasein von ihm abhängig und hören auf, selbständige Wesen, Substanzen, zu sein.“ Damit gab König einer doppelten Erkenntnis Ausdruck. Die Dinge in ihrem Sein und Wirken sind nicht absolute Wesen. Wo man ihnen auch nahetritt, offenbaren sie ihre Kontingenz. Das Naturgesetz ferner manifestiert sich als Siegel und unverbrüchlicher Herrschaftstitel eines weltbeherrschenden Geistes, der Siegel und Titel nicht äußerlich auftrug und anheftete, sondern als weltschöpferischer Geist in die Wesenheit der Dinge eintrug und eingründete. Die Gesetzmäßigkeit kommt nicht zu den Dingen nachträglich hinzu. Die gesetzgeberische Weisheit tritt nicht von außen her an eine schon konstituierte Natur heran, sondern begründet die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit. Sie ist weltgestaltende, weil weltschöpferische Weisheit. Sie ist die letzte erklärende Ursache, welche die Dinge nach Wesen, Wirken und gesetzmäßigem Wirken erklärt. So gründete sie die Naturordnung und gab jedem Ding die ihm zukommende relative Selbstständigkeit in seinem Sein und Wirken.

Aber noch eine weitere und weitertragende Frage erhebt sich: Welche Macht schließt die unzähligen Massenteilchen und Einzeldinge zu geordneten Systemen zusammen, wer gruppiert diese wieder um Mittelpunkte und ordnet so die Welt zum Kosmos? Mag einer eine Menge von Buchstaben oder Teilchen schütteln, so lange er will, es entsteht daraus kein Buch, nicht einmal ein Satz, und keine Maschine. Niemand erwartet es auch. Und steht nicht die Weltmaschine, selbst abgesehen von ihren ungeheuren Dimensionen, unermeßlich über der kunstvollsten menschlichen Maschine?

Ein geschickter Billardspieler kann eine Reihe von Figuren voraussagen, die der eine Stoß, den er führt, hervorbringen wird. Die Schlußfigur ist der Endzweck, die dazwischen

liegenden Gruppierungen sind die unerläßlichen Zwischenglieder. Aber Bedingung für das Spiel der Bälle ist, daß der Spieler stößt, daß er genau mit der Kraft und in der Richtung stößt, wie es seine Absicht erfordert, daß ferner die Bälle so und nicht anders angeordnet sind und sich nach festgesetzten Gesetzen der Elastizität, Schwere und Reibung bewegen[37]). Materie und Energie besitzen nicht das Vermögen, sich ihre Richtung zu bestimmen. Und doch kommt es, was den tatsächlichen Erfolg angeht, vor allem auf die Richtung an. „Energie hat keine lenkende Fähigkeit.“[38]) Anorganische Materie wird nur durch vis a tergo bewegt, lenkt sich aber nicht, richtet sich nicht von selber auf ein vorgefaßtes Endprodukt. Materie kann aber Werkzeug des Geistes werden. So oft der Mensch mit seinen geistigen Zwecken an sie herantritt, tritt eine Leitung an den Stoff heran; in der Anordnung und Wechselbeziehung der Teile, in der Lenkung ihres Wirkens prägt sich das Geistige aus am Stoffe.

Beim Billardspiel erfüllt die beiden ersten Bedingungen der Spieler. Die dritte ist ihm durch die Mitspieler, die vierte durch die Gesetze der Körperwelt geliefert worden. Beim Spiel der Atome, das zum Kosmos führte, müssen wir uns Einen denken, der alle vier Bedingungen erfüllte. In der Tat, damit aus dem Chaos der Kosmos werde, ist erforderlich nicht nur, daß die Atome da sind und in bestimmter Wesenseinrichtung da sind, sondern auch in bestimmter Anordnung; nicht nur müssen sie bewegt werden, sondern es muß mit genau abgemessener Kraft die Bewegungsrichtung gegeben sein. Es ist eine prädisponierende, prädeterminierende, das Ganze der unermeßlichen Bewegungen überschauende und lenkende, eine teleologische Kausalität erforderlich, welche die mechanische nicht ausschließt, sondern als Mittel benutzt. Man wende nicht ein: die Dinge wirken, weil gesetzmäßig, mit Notwendigkeit. Abgesehen davon, daß diese Gesetzmäßigkeit und Determination nicht aus ihnen selbst kommt, so ist hiermit nur die vierte der genannten Bedingungen erfüllt. Die Wirkungen auch einer Reihe von Notwendigkeiten, die nicht miteinander verbunden sind, könnten nur Zufälle genannt werden, und wer den Zufall anruft, schlägt die Vernunft tot.

In hellleuchtenden Zügen hat die Teleologie ihren Namen in das große Buch des Lebens eingetragen. Mit Emphase nennt man das biologische Gebiet das Gebiet des Zweckes. Ein einheitlicher Grundplan durchdringt die Welt der Organismen und prägt ihr das Gepräge des ideal und real scheidenden und zur Einheit verbindenden Gedankens auf. Den Organismus mit einem Staatswesen vergleichend, gab ihm die Biologie den Namen Zellenstaat. Greifbar tritt die Teleologie dem unbefangenen Menschenverstand wie der Wissenschaft entgegen in dem Bestand und den Lebensäußerungen der Organismen, der Bildung der Organe, den Prozessen des Wachstums, der Ernährung, der Fortpflanzung. In jedem Organismus sind die einzelnen Teile und ihre Funktionen so untereinander und zueinander geordnet, daß sie unter den verschiedenartigsten Gesichtspunkten sich bedingen, zu Gesamtwirkungen, zuletzt zu einem allgemeinen Gesamteffekt sich vereinigen, welcher der Lebenszweck des Organismus und der Art ist, und zwar wirken sie zusammen in Festigkeit und Beharrlichkeit der Richtung, unbeschadet der Möglichkeiten, andere Richtungen einzuschlagen. Lord Kelvin fragte auf einem Spaziergang Liebig, ob er glaube, daß ein Grashalm durch zufälliges Zusammentreten oder durch blinde Notwendigkeit des Stoffes, sich gebildet habe, und Liebig antwortete, so wenig, als er auch glaube, daß ein Buch von selbst entstanden sei, das ihn beschreibe. Der Sehakt des menschlichen Auges setzt eine Reihe von zusammenwirkenden Bedingungen, und diese wieder eine Menge anderer voraus, und die Wahrscheinlichkeitsberechnung zeigt, daß Millionen gegen eins zu wetten ist, daß auch nicht eine einzige dieser Bedingungen ohne ordnende Intelligenz eintritt.

Kausalität und Zweck. Es ist ein oft ausgesprochenes Vorurteil, die teleologische Weltbetrachtung schließe die mechanische Naturbetrachtung aus, während doch umgekehrt sie ohne letztere sich nicht behaupten könnte, da der Zweck nur durch bewirkende Ursachen erreicht werden kann.

Wir schließen also mechanisch wirkende Ursachen, und damit die mechanische Naturerklärung in ihrem Bereiche nicht aus, sondern fordern sie. Wir bekennen laut, daß es mechanisch, notwendig wirkende Ursachen gibt. Aber wir stellen die Frage: woher ist dieses gesetzmäßig eingerichtete, genau determinierte Wirken der Dinge,

woher die das Wirken determinierenden Gesetze, von denen niemand behaupten kann, sie wären metaphysisch notwendig, oder sie stammten aus der Natur der materiellen Dinge und könnten nicht anders sein? Und wir stellen die weitere Frage: wer hat die Lenkung in die führerlose Materie gebracht, wer hat die notwendig wirkenden Ursachen so dirigiert, daß dieses Ergebnis herauskam? Das letztere fordert ein übergreifendes Prinzip, einen vom Verstand erleuchteten Willen, der die mechanisch wirkenden Ursachen nicht ausschließt, sondern benutzt und dirigiert. Ohne dieses Prinzip hätten wir den Zufall. Auch der Billardspieler, von dem ich oben sprach, schaltet die mechanisch wirkenden Ursachen nicht aus, sondern setzt sie voraus, benutzt sie, lenkt sie. Ohne die mechanisch wirkenden Ursachen zu benutzen, hätte der Baumeister den Dom niemals bauen können. Aber was jeder vernünftige Mensch bestreitet, ist dies, daß die Sandsteine den Dom gebaut haben, und daß der Dom durch Notwendigkeit entstanden ist wegen der mechanischen Notwendigkeit seiner Verhältnisse. Die Mechanik kann, wenn das Bauwerk in die Lüfte ragt, die Notwendigkeit der Verhältnisse darlegen: eines macht sie hierdurch nicht überflüssig, den Architekten und seine Werkmeister, in deren Geist und Hände seine Idee überging. Die beste Erklärung der Konstruktion und der Verhältnisse macht den Architekten nicht überflüssig, sondern jeder Schritt der Erklärung setzt ihn voraus. Im Kunstwerk des Kölner Domes verschlingen und bedingen sich die Zweck- und Kausalursache. Mit der mechanisch kausalen Erklärung allein wäre aber nur demjenigen gedient, dessen Interesse an der Schwere und Tragfähigkeit der Steine sich erschöpft. Selbst bei einer einfachen Schiene, welche die Züge an ein bestimmtes Ziel führt, kann keine mechanische Analyse alles vollkommen erfassen, obgleich der ganze Prozeß vollkommen den mechanischen Gesetzen gehorcht. Keine mechanische Analyse des Prozesses erklärt, wie das Eisen in jene Lage gebracht und ihm jene Disposition gegeben wurde, daß die Widerstandskraft der Schiene eine Lokomotive von entsprechender Konstruktion an das gewünschte Ziel führt. Gerade darauf aber kommt es an, und gerade deshalb nennen wir das so disponierte Eisen eine Schiene.

Man glaubte die Zweckursache totzusagen, als man den viel zitierten, aber falschen Satz bildete, die teleologische Erklärung sei nur eine umgekehrte kausale. Allerdings, wenn Schiene und Lokomotive fertig sind, erklärt die Kausalerklärung den Vorgang. Da der Zweck nur durch bewirkende Ursachen erreicht wird, so ist nach Erreichung des Zweckes, also nach der durch Verkettung mehrerer Ursachen erreichten Wirkung, z. B. nach Herstellung der Maschine, objektiv zwischen Mittel und Ursache einerseits und Wirkung und Zweck andererseits kein Unterschied mehr. Aber die kausale Erklärung erklärt, daß und wie die Ursachen tatsächlich

verkettet sind, ohne zu erklären, woher diese Verkettung stammt. Sobald aber Kombinationen von Über- und Unterordnung vorliegen, eine einheitliche Wirkung durch eine Mannigfaltigkeit von Verknüpfungen erreicht wird, Verwirklichungen vorhanden sind, die die gegebenen Faktoren sich nicht selbst geben konnten, eine Richtung und Leitung des führerlosen Stoffes und der führerlosen Energie vorliegt, dann zwingt gerade das Kausalitätsgesetz zur Annahme einer über den Teilen stehenden intelligenten Ursache, welche die vorliegenden Ursachen als Mittel zu ihren Zwecken benutzte.

Der beliebte Einwand: Die Zweckursache sei vom Welttheater vertrieben, wie der Hanswurst von der Bühne, seitdem die Naturwissenschaft die allseitig geschlossene mechanische Ursächlichkeit darlegt, ist nur ein anmaßendes Wort. Die Darlegung der mechanischen Ursächlichkeit im anorganischen Naturgeschehen beschreibt nur ein Bestehendes nach einer Seite hin, sie erklärt die Ordnung und die Schönheit der Welt so wenig, wie die Darlegung der mechanischen Mittel, durch welche ein Buch entstand, das Buch erklärt. Gegen die Zwecktätigkeit in der Natur bildet sie so wenig eine Instanz, als auch die Zwecktätigkeit des Menschen in Frage gestellt wird durch die mechanische Vermittlung bei der Ausführung seiner Zwecke. Zur Ausführung eines Bauwerkes wirkt der Plan real nichts, obwohl er in letzter Linie alles bestimmt und gleichsam in das Bauwerk eingeht.

Zusammenfassender Schluß.

Zu allen Zeiten hat man die Schöpfung ein Buch genannt, sie als ein Kunstwerk empfunden. In ihr herrscht der Gedanke. Die Wissenschaft ist die Exegetin dieses Buches, die Interpretin dieses Kunstwerkes. Die beste Erklärung eines Buches aber und die geistreichste Interpretation eines Kunstwerkes ersetzen den Verfasser und Künstler nicht, sondern setzen ihn voraus und beweisen ihn. Die göttliche Weisheit ist die unentbehrliche Ursache für die Gesetzmäßigkeit und den wunderbaren Kausalzusammenhang in der Welt. Sie ist nicht ein künstlicher Ersatz für eine etwa nicht gelungene Interpretation des Buches der Welt, sondern die Voraussetzung dafür, daß diese überhaupt gelingen kann, nicht ein Asyl für unsere Unkenntnis, sondern eine Forderung unserer Erkenntnis. So wenig ist sie ein „Lückenbüßer“, als auch der Verfasser eines Buches ein Lückenbüßer für dessen geistigen Inhalt und die Erklärung desselben ist, nein, nicht ein Lückenbüßer, vielmehr das Prinzip, von dem der Kosmos ausging, und zu dem alle Erkenntnis desselben zurückführt. Die Atome, ihre gesetzmäßigen und geordneten Bewegungen und ihre wunderbare

Gruppierung, die Gesamtheit aller Dinge in ihrer wunderbaren Harmonie und majestätischen Ordnung, der Kosmos und all seine Pracht, Himmel und Erde rufen dem Geiste zu: Quaere super nos!

Wir weisen noch eine letzte Ausflucht ab, die groteske Behauptung, welche die materiellen Bestandteile nicht durch äußere Kräfte, sondern durch innere Wünsche, Gefühle und Willensregungen bewegt werden läßt. In dieser Naturdichtung reichen der naturalistische Monismus eines Haeckel und der pantheistische sich die Hand, und diese Dichtung wird gewagt, Seele und Geist werden, wenn auch in primitivster Form, in die chemischen Elemente hineingelegt, um die Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens und die geordneten zweckmäßigen Verbindungen zu erklären. Also der Stein, den ich mit Füßen stoße, die massiven Berge und die Meereswogen Konglomerate seelenbeschwingter Atome! Solche Willkürlichkeiten beweisen doch, daß man mit dem Latein am Ende ist und einen Glauben setzt und fordert, der das obsequium irrationabile in vollendeter Form in sich trägt.

Welche Phantasie drängt sich hier vor, um als Wissenschaft sich auszugeben? Wahrlich ein merkwürdiger Wille, der wollen muß, mag er wollen oder nicht, der den Druck der Masse zum Motiv hat und seine Lust befriedigt genau im geraden Verhältnis des Produktes der Masse und des umgekehrten Quadrates der Entfernung, ein Wille ferner, zu dem immer zwei gehören. Ein wunderliches Seelenleben in den Eisenbahnschienen mit seitlicher Widerstandskraft und in den Rädern, die auf ihnen rollen. Wenn diese Räder einmal spontan das Geleise verlassen, wollen wir ihnen Bewußtsein beilegen, dann ist es aber auch um die Schwerkraft geschehen.

Welche Geisteskraft aber müßten diese Atome besitzen, wenn sie sich zum Wunderbau des Kosmos selbständig ordneten? Wahrhaft feine Köpfe mit unermeßlicher Intelligenz müßten sie sein und in einem fortwährenden, Raum und Zeit umspannenden Gedankenaustausch miteinander stehen. Der ewigen göttlichen Weisheit will man entgehen und schafft nun einen unzähligen Pluralismus von fast unendlichen Intelligenzen. Und nehmen wir den Widersinn, die Atome hätten Willen und

Willensregungen, einmal an. Dann wird die majestätische und unverbrüchliche Ordnung des Weltalls erst recht ein Rätsel und ohne eine überragende, allmächtige Intelligenz absolut unerklärlich. Sieben Billardkugeln sind unvergleichlich leichter unter einen Hut zu bringen, als sieben mit Bewußtsein und Willen begabte Menschen. Welche Macht, welche Autorität hat nun die unzähligen Atomgeister so fest, so sicher dirigiert, daß sie alle, wie auf Kommando, einem Ziele zustreben und in ihm verharren? Wahrlich, dieser Feldherr wäre der Herr der Heerscharen.

Die Atome sollen Bewußtsein haben? Wozu sind denn in den animalischen Wesen die eigenen Sinnesorgane? Und jedes Atom soll Träger psychischen Lebens und des Bewußtseins sein? Dann ist unser einheitliches Bewußtsein das größte Rätsel.

Die letzte Konsequenz zog Nietzsche[39]). Er denunzierte die Naturgesetzlichkeit als einen Schleichweg zu Gott zurück. Die letzte Antwort des Atheismus wird damit gesprochen und an die Naturwissenschaft die Forderung gestellt, die Naturgesetzlichkeit zu leugnen d. h. sich aufzulösen. Der Naturwissenschaft raubt er Szepter, Hermelin und Krone, und der Atheismus ist ad absurdum geführt. Nun erheben sich gegen ihn die ganze Schöpfung und all ihre Wesen. Es erhebt sich gegen ihn sein eigenes Menschenwesen, das nach Gesetzen denkt und spricht, und selbst bei dieser Leugnung aller Wirklichkeit noch einen Zweck verfolgte.

Als Raffael auf der Wand des Farnesischen Palastes einen in wunderbarer Kraft gezeichneten Kopf sah, rief er aus: Hier hat Michelangelo gestanden. Vor dem Bilde der Natur steht der denkende Mensch und erkennt im ganzen Bilde und in den einzelnen Zügen und Linien die Spuren des ewigen Gedankens. Hier hat die ewige Weisheit gestanden! Ihren Triumph feierte die Naturwissenschaft in dem Nachweis der allumfassenden, einheitlichen Gesetzmäßigkeit der Welt. Damit stieß sie die falschen Naturgötter von ihren Thronen, oder besser gesagt, sie bewies, daß die Religion des einen wahren Gottes sie mit Recht von ihren Thronen und aus den Herzen ihrer Anbeter stieß. Der Erkenntnis des wahren Gottes baute

sie die Stufen. Auch der Naturforscher schlägt nur einen jener Akkorde an, aus deren wunderbarem Zusammenklang das Loblied sich erhebt, das die Schöpfung stets ihrem Schöpfer singt: Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre und das Fundament kündet seiner Hände Werk. (Ps. 18, 1.)

Die angeblichen Zweckwidrigkeiten.

Die angeblichen, emsig zusammengesuchten Zweckwidrigkeiten in der Natur entkräften unseren Beweis nicht, selbst wenn sie vorhanden wären. Sie wären Ausnahmen, welche die allgemeine Zweckmäßigkeit voraussetzen. Die falsche und kleinliche Argumentation der Atheisten, selbst ihre Voraussetzungen zugegeben, charakterisiert treffend Chateaubriand: „Ihnen erscheint die Natur als ein Buch, wo die Wahrheit stets in der Note, aber niemals im Texte sich befindet, als eine Sprache, deren Barbarismen allein gelten müssen für Konsequenz und Genie." Die Modernen aber, die Gott durch die Entwicklung verdrängen wollen und als Grundlage und treibende Kraft aller Naturarbeit das Gesetz des Fortschrittes preisen, haben jedes Recht verloren, jene anzurufen. Durch Leugnung der Teleologie soll Gott vertrieben und durch Behauptung der Teleologie das Entwicklungsgesetz gerechtfertigt werden. Das Gesetz des Fortschrittes, ein teleologisches, zur Seinsvervollkommnung führendes Gesetz bedarf des über der Natur stehenden, zum Höheren lenkenden Gesetzgebers. Das ist eine absolute Forderung des Kausalitätsgesetzes.

Bei der Beurteilung der angeblichen Zweckwidrigkeiten ist der Unterschied zwischen der inneren (immanenten), auch für uns unverkennbaren Zweckmäßigkeit der Individualbildung und -entwicklung und der im einzelnen oft schwerer erkennbaren, äußeren (relativen) Zweckmäßigkeit, welche die Beziehung der Dinge zueinander beherrscht, wohl zu beachten. Die unzweifelhaft zweckmäßige Einrichtung der Schlange wird nicht in Frage gestellt, wenn die zweckmäßige Bestimmung derselben im großen Haushalt der Natur sich uns nicht gleich aufdrängt. Entschieden abzuweisen ist aber jene Abschätzung und Weltbetrachtung, die an der großen Ordnung der Natur den kleinlichen Schulmeister spielen will, indem sie alles unter den Gesichtspunkt des menschlichen, und zwar des materiellen und leiblichen Nutzens und Wohlbehagens stellt. Diese philisterhafte, der christlichen Philosophie fremde, von der Aufklärung mit ihrer seichten Philosophie und wässerigen Religion gepflegte Auffassung hat mit Recht Voltaire mit den Worten verspottet: solchen Weltweisen habe Gott offenbar deshalb die Nasen wachsen lassen, damit sie sich die Brillen darauf setzten[38]). Eine solche matte und spießbürgerliche Auffassung mußte die schlecht und am unrechten Ort verteidigte Teleologie in Mißkredit bringen, aber merkwürdig bei den Modernen marschiert sie wieder auf im Kampf gegen die Teleo-

logie. Paulsen[39]) spielt gegen sie die Existenz der Sahara und den Widerwillen aus, mit dem wir manche Tiere (das Ungeziefer) betrachten; der Saugrüssel der Wanze sei zwar ein wahres Wunder, aber die Wanze sei doch ein Ungeziefer. Die christliche Philosophie sah das höchste Ziel der Welt in der Offenbarung göttlicher Herrlichkeit, nicht in dem behaglichen Lehnsessel des Erdenbewohners. Sie lehrt, den Naturforscher nicht verachten, der die Füßchen eines Käfers untersucht. Er wird finden, wie die göttliche Weisheit auch hier, gleichsam vorübergehend, ihre Fußspuren hinterließ. Welche Höhenlage zeigt gegenüber jener ärmlichen Auffassung der Standpunkt der Offenbarung, wenn sie dem geistbegabten Menschen — wir sehen hier ab von seinen höheren Zielen — in bezug auf die Natur die Aufgabe mit auf seinen Lebensweg gab: Herrsche über die Erde in Entfaltung deiner geistig-sittlichen Kräfte, vorwärts schreitend, wenn auch oft vorwärts getrieben durch Sorge und Not.

Die äußere Zweckbeziehung der Dinge zueinander ist eine gewaltige, die ganze Welt umspannende Tatsache. Die Teleologie der Größe ordnet zu großen Zusammenfassungen und Reichen, zuletzt zu alles umspannender Einheit des Weltganzen; so also, daß die kleineren Reiche und Stufen, in sich selbst wiederum sinn- und kunstvoll gestaltet, den höheren und zuletzt dem Ganzen dienen. Eine partikuläre Betrachtung, besonders eine von den engherzigen Gesichtspunkten des Famulus des Faust geleitete, kann, wenn sie einen Bestandteil isoliert und für sich betrachtet und ihm gleichen Daseinszweck wie den anderen oder dem Ganzen zuschreibt, das als weniger zweckmäßig oder als zweckwidrig empfinden, was im großen Ganzen als Harmonie sich auflöst, wie die Dissonanz in einer Sinfonie.

Aus der Stufenfolge, der Über- und Unterordnung ergeben sich von selbst Unterschiede und Gegensätze. Die Endlichkeit der geschaffenen Wesen bedingt von selbst einen beschränkten Daseinswert, beschränkte Zweckbestimmung und Interessensphäre. Weil es nicht die absolute Vollkommenheit ist, kann das Endliche unter einen Gesichtspunkt der Betrachtung gerückt werden, welcher die Unvollkommenheit in den Vordergrund rückt und die Vollkommenheit zurückdrängt.

Ein leuchtendes Zeichen ewiger Weisheit ist es, daß sie die Teleologie *durch das Sein und Wirken der Dinge selbst herstellt*, sie nicht äußerlich anklebte, sondern in der Wesensform und der inneren Triebkraft und dem gesetzmäßigen Wirken der Dinge grundlegte. Der weisheitsvolle Wille des Schöpfers gab jeder Natur ihre Eigenart und gewährleistet ihre Entfaltung, ein hoher teleologischer Zweck, der um der Schönheit der gesamten Naturordnung willen kleinere, durch das selbständige Wirken der Dinge hervorgerufene Defekte zuläßt, und darauf verzichtet, Hindernisse gewaltsam oder durch Vernichtung zu entfernen. So imponierend die Ordnung der Welt im Großen vor uns steht, bei der

Durchführung der Weltordnung liegt die Weisheit Gottes nicht an der Oberfläche. Was die Hl. Schrift in dem Worte von dem verborgenen Gott kundgab, das drückte der Dichter aus in dem Worte von dem Künstler, der sich bescheiden verbirgt in ewige Gesetze.

Es sei noch bemerkt, daß mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis manches alte und laut angepriesene Erbstück von der Tafel der Dysteleologien gestrichen werden mußte (z. B. Schilddrüse, Wurmfortsatz am Blinddarm), daß manches, z. B. die rudimentären Organe, auf diese Tafel gekommen ist, weil der Blick zu eng und zeitlich zu beschränkt war, da die Möglichkeit innerer Entwicklungsgesetze in der Abstammung der Lebewesen nicht beachtet, ideelle und architektonische Gesichtspunkte vernachlässigt wurden [40]).

Auch der oft erhobene und in drastische Form gekleidete Vorwurf der Verschwendung der Lebenskeime ist hinfällig. Es ist durchaus teleologisch, daß in der anorganischen Welt die Natur nach den sogenannten Minimumprinzipien handelt, d. h. das Minimum des Kraft-, Zeit- und Arbeitsaufwandes dem Maximum vorzieht. Hier war ein mindest zufälliger, möglichst eindeutiger, und bestimmt eindeutiger Weg der zweckmäßigste, um zum Ziele, zu einer Natur zu gelangen, in der Ordnung, Einheit und Harmonie herrschen. Der Unterschied zwischen der starren anorganischen Materie und der Beweglichkeit und Veränderlichkeit des Lebendigen bedingt eine erhöhte Fürsorge für die Erhaltung und Entwicklung des Lebendigen, deren die starre Masse nicht bedarf, zumal das Lebendige, von zartem Keime anfangend, sich selbst aufbaut unter Benutzung der anorganischen Materie, die es zugleich bedroht. Die Fülle der Lebenskeime, die zugleich die Natur des Lebendigen charakterisiert, ist der einfachste und sicherste Weg zur Erhaltung des Lebens. Zudem haben Keim und Frucht ihren Zweck nicht lediglich in der Fortpflanzung, sondern dienen anderen zur Nahrung. Wir müssen uns ferner hüten, mit unserer bestimmten Vorstellung von Mittel und Zweck an die Natur heranzutreten, um sie ihr als einzig gültige aufzudrängen. Damit werden wir dem Reichtum der Natur nicht gerecht, in der das Mittel zugleich eigenen und selbständigen Wert hat, und der Zweck wieder zum Mittel wird. Kindes- und Jünglingsalter haben ihre Bedeutung, ihre Schönheit und ihren Reiz in sich, auch wenn sie nicht zum Mannesalter gelangen. Der Baum in seiner Blütenpracht ist ein herrliches Bild einer Teleologie, die in Fülle spendet und mit Schönheit kleidet, auch wenn nicht alle Blüten zur Frucht gelangen, und auch der Herbst versteht zu malen.

Indem wir die Antwort auf andere, mehr gegen die göttliche Vorsehung gerichtete Einwände auf später verschieben, können wir abschließend sagen: Die Zweckmäßigkeit der Welt steht in so leuchtenden Zeichen vor dem offenen Auge des Menschen und drängt sich durch die Fülle und die Wucht der Tatsachen dem unbefangenen Urteil so gewaltig auf, daß scheinbare Abweichungen für unseren

beschränkten Verstand nur eine Erinnerung daran sind, daß er die Gesamtheit nicht überschaut, und zugleich eine Mahnung, durch tieferes Forschen immer mehr einzudringen in die geheimnisvolle Werkstätte der Natur und damit in die Herrlichkeit Gottes. Den voreiligen Tadler weist Augustinus mit den Worten zurecht: „Den Künstler in seiner Werkstätte wagt der Mensch nicht zu tadeln, aber er wagt es, Gott in seiner Welt zu tadeln.“ (In Ps. 148, 2.)

C. Der Beweis aus den Tatsachen des Lebens.

„Der Newton des Grashalmes ist noch nicht erstanden,“ so tröstet, trotz der ernsten Mahnung Kants, alle Hoffnung auf einen solchen fahren zu lassen, der materialistische und pantheistische Monist sich und die Seinen, wenn er das in leuchtenden Sätzen geschriebene Buch des Lebens liest, ohne auch nur einen Satz erklären zu können. So wunderbar wie der Sternenhimmel ist das Leben in der kleinsten Pflanzenzelle. Und erst das Leben in den unzähligen Formen der Pflanzen- und Tierwelt mit ihren Ordnungen, Gattungen, Arten, Typen und Individuen in beinahe verschwenderischer Fülle, dazu das Leben im Menschen und in der Menschenwelt! Nur für einen Augenblick möge vor unserem Auge das unermeßlich große, so deutlich und doch so geheimnisvoll geschriebene Buch des Lebens erstehen, damit für einen Augenblick uns kräftig ins Bewußtsein trete, mit welcher Anmaßung der Materialismus behauptet, dieses große Buch zu verstehen, wenn er zwei Buchstaben, Stoff und Kraft, sie immer wieder stammelnd, summiert, Buchstaben, von denen er nicht weiß, was sie sind, und woher sie sind, und mit denen er nicht einmal das geringste Produkt in der anorganischen Welt erklären kann. Auch dem Laplaceschen Geiste gebietet das kleinste Lebewesen Halt, es spottet seiner Berechnungen und läßt sich nicht unter die Gleichungen seiner Weltformel bringen. Als neue, aus dem Anorganischen nicht berechenbare Konstante verlangt es eine besondere Stelle.

Die Zelle. 1. Die letzte selbständige Einheit, der einfachste lebendige Baustein der organischen Welt ist die Zelle. Die Frage nach dem Ursprung des Lebens, dieses Wort im Sinn des organischen Lebens genommen, ist somit zurückgedrängt auf die Frage: Woher die Zelle?

Das Postulat der Urzeugung.

Das erste Postulat des Monismus ist die sog. Urzeugung (Heterogonie, Autogonie, generatio aequivoca), wonach die leblose Materie aus sich das Lebendige hervorbrachte. In diesem Postulat ist das andere eingeschlossen, das Lebendige sei vom Leblosen nicht wesentlich verschieden, sondern nur eine Summe besonders komplizierter chemisch-physikalischer Prozesse. Beide Postulate betrachten wir indes besonders, weil die Frage nach dem Dasein Gottes als des Urhebers des Lebens zuletzt unabhängig ist von der Frage, ob das Lebendige in seinen niedersten Formen ein ens sui generis, also wesentlich über eine mit wunderbarer Kunst konstruierte Maschine erhaben ist.

Die Gesellschaft Kohlenstoff & Cie. muß als Schöpfer des ersten Lebens anerkannt werden, so lautet das peremtorische Gebot jener, die im Namen der voraussetzungslosen Wissenschaft sprechen, und man scheut sich nicht, dieses Gebot zu einem „logischen Postulat" der Vernunft zu erheben, obwohl keine einzige Prämisse für dasselbe vorliegt, höchstens ein Willensmotiv, das mit der Logik auch nicht das geringste zu schaffen hat. Die unbegreifliche Abneigung gegen den Gottesgedanken ist es, die dieses „muß" auf die Lippen drängt. „Sonst sind wir genötigt, einen Schöpfer anzunehmen" (Haeckel), ein Satz, den andere nur anders ausdrücken, wenn sie ausrufen: „Sonst haben wir das Wunder, und das Wunder ist der Tod der Wissenschaft."

Die Versuche des Monismus, den toten Stoff in das Reich des Lebens zu führen, zu schildern ist überflüssig. Der erhoffte Sprößling war stets eine Totgeburt, und die vielen schönen Namen, mit denen man ihn schmückte, waren Namen für Kinder der Phantasie. Sie offenbarten Geschick für die Bildung von gräzisierenden Neologismen, brachten aber kein Leben in den toten Stoff. Seit dem Siegeszuge des Materialismus, besonders seit der Göttinger Naturforscherversammlung vom Jahre 1854, galt die Annahme eines Lebensprinzips, gleichviel in welcher Form, und ebenso die teleologische Betrachtung des Organismus als Rückständigkeit und Mystizismus. Die Urzeugung war in den Kanon als selbstverständlich eingetragen. Die Tatsachen brachten indes Ernüchterung. In der Rede Du Bois-Reymonds über die Welträtsel ist seine Hoffnung schon tief gesunken: „Nach Pasteurs Versuchen ist die Urzeugung wohl für lange, wenn nicht für immer unterlegen". In seiner letzten Rede gesteht er (1892): „die Urzeugung ist rettungslos verloren"[41]).

Das Resultat der Naturwissenschaft.

Als sicheres Resultat naturwissenschaftlicher Forschung steht fest: In der aktuellen Welt gibt es keine Ur-

zeugung. Das Gesetz der Fortpflanzung gilt als allgemeines Naturgesetz. Auf der internationalen Naturforscherversammlung zu Moskau 1897 faßte Virchow das Endresultat der experimentellen Forschung über den Ursprung der Zelle in die Worte zusammen: „Die Kontinuität des Lebens ist ein anerkannt sicheres Resultat der Naturwissenschaft. Es gibt kein anderes Leben als erbliches. Dieses Resultat, zusammengedrängt in den Satz: Omnis cellula e cellula ist eine nie untergehende Errungenschaft der Menschheit. Diesen Satz können wir als feststehendes Resultat der Forschung des 19. Jahrhunderts dem zwanzigsten übermachen.“[42])

Virchow fährt fort: „Der Einwand, daß das erste Leben diskontinuierlich entstanden ist, ist unwiderleglich.“ Es bleibe für diese Frage nur die Alternative: Entweder Schöpfung oder Urzeugung. Die Naturwissenschaft aber erörtere diese Frage nicht. Die Naturwissenschaft, als empirische Wissenschaft die Tatsachen konstatierend, führt uns bis zu den oder dem ersten Organismus, bis zu dem Punkte, wo es heißt, diese sind nicht geboren, sondern diskontinuierlich geworden. Die Vernunft aber knüpft an die Resultate der Forschung an und stellt mit aller Kraft die Frage: Woher das erste Leben? woher das Leben überhaupt?

Kritik der Urzeugung.

Das Postulat der Urzeugung fordert Vorgänge in der Natur, die einem allgemeinen, durch eine unendliche Fülle von Tatsachen bewiesenen Naturgesetz widersprechen. Es ist demnach ein willkürliches, im Widerspruch zu den Tatsachen aufgestelltes Dogma. Um es vor dem vernünftigen Denken irgendwie wenigstens zu schützen, flüchtet man mit ihm aus der gegenwärtigen in eine frühere Welt, konstruiert aber sofort eine neue, die man mit unbekannten Kräften ausstattet. „Könnten wir,“ so lautet der gewöhnliche Satz, der die Vernunft beruhigen soll, „die Bedingungen herstellen, unter denen einst Lebewesen entstanden, so würden nach dem Prinzip des Aktualismus wie damals auch heute Lebewesen entstehen.“ Der Satz ist ein Bedingungssatz, der das voraussetzt, was er annehmbar machen soll. Im „Prinzip des Aktualismus“ appelliert man an das unerbittliche Kausalitätsgesetz, nur daß dieser Appell hier verhängnisvoll wird. Der vom Kausalitätsgesetz gerechtfertigte Schluß kann nur lauten: Wenn jetzt, selbst unter der energischen Nachhilfe der mensch-

lichen Intelligenz, Urzeugung unmöglich ist, dann war sie auch früher unmöglich.

Fürwahr, entweder bildete sich der erste Organismus nach einem Naturgesetz oder durch Zufall. Bei der ersten Alternative wäre die Urzeugung ein unabänderliches Gesetz, das bei der Konstanz der Naturgesetze auch heute sich betätigen müßte. Ein mechanisch wirkendes Naturgesetz zeitlich einschränken, heißt es preisgeben. Wer die Forderung stellt, ein Naturgesetz sei verschwunden, bricht die Säule entzwei, auf der die Naturwissenschaft ruht. Und wer hätte die Naturordnung geändert und an Stelle der Urzeugung ein diametral entgegengesetztes, das Gesetz der Fortpflanzung, der Natur aufgelegt? Gerade dieses Gesetz ist zu erklären.[43])

Das vorgebliche Naturgesetz müßte sich jetzt erst recht betätigen, da eine Reihe von günstigen Vorbedingungen vorliegt, welche die Urzeit nicht besaß. Diese Vorbedingungen liefern zunächst die Organismen selbst in ihren Überbleibseln, Zersetzungen und Verwesungen. Hier sind in den organischen Produkten die Stoffe schon in der Weise gemischt, wie der Organismus sie gebraucht; der Mutterboden für das Wirken des in Frage stehenden Naturgesetzes wäre schon bereitgestellt. Diese Vorbedingungen liefert ferner die menschliche Intelligenz, deren Streben es gelungen ist, den chemischen Aufbau der Zelle in bezug auf einzelne Produkte wenigstens nachzubilden. Sie stellt der kühn postulierten Urzeugung schon fertiges, gut präpariertes Baumaterial zur Disposition. Sollte die Vorzeit, in welche man sich flüchtet, jemals solche Vorbedingungen haben schaffen können, die der vernunftbegabte Chemiker erst nach rastloser, angestrengter Arbeit herzustellen vermochte? Dazu stellt die menschliche Intelligenz im Laboratorium auch noch die Naturstoffe und Energien in jener Auswahl und Anordnung zur Hand, wie sie den Lebensbedingungen der Zelle am besten angepaßt sind. Und doch, nirgends bricht das Leben aus der toten Materie hervor.

Die andere Alternative ruft den Zufall an, erhebt ihn zum Baumeister des Lebens und mutet uns zu, das schlechthin Unbegreifliche als wissenschaftliches Erklärungsprinzip anzunehmen. Ein Zufall aber, der bloß die chemischen Probleme löst, ist nur in der Phantasie konstruierbar. Chemiker, mit dem ganzen Wissen ihrer Zeit und allen Hilfsmitteln ihres Laboratoriums ausgestattet, haben Jahrzehnte gearbeitet, um einige jener Probleme zu lösen, welche die Zelle spielend

löst. An den kompliziertesten und feinsten Stoffen ist bisher all ihr Können gescheitert[44]). Und wenn sie selbst das ganze Material, das die Zelle für ihren Lebensbau sich bildet, künstlich nachbilden könnten: sie hätten Teile, tote Teile, in der Hand. Das, was den Organismus zum Organismus macht, der selbständig eingeleitete, kunstvoll gelenkte Stoffwechsel, die Bildung der Organe, Ausbau des Typus, Fortpflanzung, kurz das Leben, könnten sie dem toten Material nicht einhauchen. Sie hätten also ein Problem gelöst, das nur die Außenseite betrifft.

Der Zaubermeister Zufall müßte demnach seinen Stab erheben, um ein noch unvergleichlich höheres Problem, das organisatorische, zu lösen. Er müßte den chemischen Verbindungen Eigenschaften einflößen, die sie sonst nirgends zeigen. Er müßte ferner das Energiegesetz in einer Weise beeinflussen, daß es sich zu einer ungeahnten Leistung erhebt. Während dieses nämlich verlangt, daß alle sich selbst überlassenen Systeme die Tendenz zum stabilen Gleichgewicht haben, sind die Verbindungen in der Zelle hochgradig labil[45]). Für die organische Welt ist jede spontane Tendenz zu solchen Bildungen, wie sie in der Zelle auftreten, durch das Energiegesetz ausgeschlossen. Soll der Zufall das Energiegesetz überlistet haben? Und der Zufall müßte dazu jene Entwicklungsrichtungen, jene wunderbare Leitung der Energieströme schaffen, die aus den chemischen Verbindungen korrelative Strukturen bildet, müßte jenen einheitlich gerichteten, zielstrebig geleiteten Prozeß hervorbringen, wodurch der Organismus sich selbst aufbaut und entwickelt. Das Leben ist eben nicht eine Folge der Organisation und des chemischen Stoffwechsels, sondern deren Ursache.

Und zuletzt müßte der Zufall ein neues Naturgesetz hervorbringen, das Gesetz der Fortpflanzung, ein Gesetz, das ihn und die Urzeugung absetzte. Wann vollbrachte er diese Tat, und wie fing er es an, sie zu vollführen, eine Tat, die für ihn Selbstmord bedeutete. Es wäre doch die bitterste Ironie, wenn der Zufall, einerseits die Urzeugung vollziehend und andererseits das Gesetz der Fortpflanzung proklamierend, sich seines Zauberstabes und die Allmutter Natur ihrer Zeugungs-

kraft beraubt hätte. Fürwahr, wer an Urzeugung glaubt, glaubt an ein Wunder über alle Wunder, an ein Wunder im schlechten Sinne des Wortes, an ein Wunder ohne Ursache. Daß das Leben in der Welt nicht durch Zufall, sondern durch eine überweltliche Ursache entstanden ist, ist eine Forderung der Vernunft, ein von der Vernunft gebotener Schluß aus den von den Tatsachen gelieferten Prämissen. Diesen Schluß muß auch derjenige anerkennen, der nicht Vitalist ist. Auch jene, die im Organismus nur ein, allerdings ungeheuer schwieriges, chemisch-physikalisches Problem sehen wollen, gestehen gern zu, daß der Organismus unvergleichlich kunstvoller ist, als die kunstvollste Maschine, daß beide miteinander „inkommensurabel" sind, und daß der kleinste Organismus auch für die so weit fortgeschrittene Wissenschaft unserer Tage ein undurchdringliches Geheimnis ist.

Die das Leben hervorrufende Einwirkung Gottes, mag sie wie auch immer zu denken sein, ist so wenig ein Wunder, daß sie vielmehr die Naturordnung des Lebens begründet. Sie ist nicht eine Tat, die eine bestehende Ordnung aufhebt, sondern eine neue und höhere zum Inhalt hat. Daß die Grenzen der Natur mit den Grenzen des Chemisch-Physikalischen zusammenfallen, ist das Vorurteil des Materialismus, der den Begriff der Natur nach seiner Voraussetzung einengt, obwohl diese Voraussetzung von den Tatsachen umgeworfen wird. Große Naturforscher, wie Lord Kelvin, haben unumwunden ausgesprochen, daß die wissenschaftliche Betrachtung des Ursprungs und der Fortentwicklung des Lebens mit zwingender Notwendigkeit zur Anerkennung Gottes führe, und die Zurückführung desselben auf ein zufälliges Zusammentreten von Atomen „äußerst absurd" sei[46]).

Immer mehr bricht sich die Überzeugung Bahn, daß die so verschiedenen Klassen des Lebens sowohl im Pflanzen- wie im Tierreich nicht aus einer Urform (monophyletisch) erklärt werden können. Die Urzellen der Klassen, Familien, Arten unterscheiden sich so scharf voneinander, wie auch die ausgewachsenen Pflanzen und Tiere. Die genealogische Kette der jetzt lebenden Organismen geht von einer großen Zahl von bestimmt organisierten Urzellen, nicht von einer indifferenten Form aus. Auch die Paläontologie betont, daß sie trotz der Lückenhaftigkeit ihrer Überlieferung uns heute viel mehr Übergänge zwischen größeren und kleineren Abteilungen enthüllt haben würde, wenn wirklich alle Tiere und Pflanzen aus einer Art Urschleim hervorgegangen wären[47]). Das Ungeheuerliche, das man dem *Zufall* zumutet, würde damit noch gesteigert, wenn eine Steigerung noch möglich wäre. Der Zufall

müßte alle diese Urformen hervorbringen in wunderbarer Macht und Kunst, sie alle verschieden und mit verschiedenartiger Entwicklungsrichtung organisieren in wunderbarer Weisheit. Der Glaube an den Zufall schlägt von selbst um in den Glauben an eine präordinierende Weisheit. Das Werk muß doch den Meister loben.

Man vereinfacht die Sache nicht, sondern erschwert sie, wenn man den Vorgang der Urzeugung in viele Stufen eines allmählichen Werdens zerlegt. Nach einer phantastischen Vorstellung des Empedokles entstanden aus dem Chaos zuerst nur Teile von Organismen, Köpfe ohne Körper, Arme ohne Rumpf, Augen ohne Gesichter, und diese wirbelten wild durcheinander und flogen zusammen, so wie der Zufall sie zusammenführte. Aber nur diejenigen hatten Bestand, die sich mit anderen in richtiger Weise zu einem lebensfähigen Ganzen verbanden. So groß ist die Verlegenheit, in die der einfachste Organismus die teleologiefeindliche und materialistisch durchseuchte Naturforschung unserer Tage gesetzt hat, daß selbst diese Phantastik, die ein Aristoteles den „Trunkenen" überließ, wieder auflebt (z. B. bei Weismann, Ostwald, Stöhr). Man zerlegt den Begriff der Urzeugung in ein System von Urzeugungen, von denen jede einzelne eine neue Baustufe aus der Materie zum Organismus hin baut, ruft Zufall über Zufall an, um zuletzt zu konstatieren, daß man so klug ist wie zuvor, und die bestürmte Festung uneinnehmbar ist[48]). Stöhr fordert sogar für die einzelne, einen Baustein liefernde Urzeugung je ein bestimmtes Weltzeitalter[49]). Alle diese Versuche illustrieren immer wieder von neuem das Wort Kants: Die Urzeugung sei ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft", und dreist könne man sagen, „es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde"[50]).

Kristall und Organismus. Auch die Wege, die langsam aus dem Reich des Todes in das des Lebens führen sollten, blieben immer im Gebiet des Todes, und die Brücken, welche die Kluft überspannen sollten, hatten kein Fundament. Bis heute werden die Kristalle als Gebilde angerufen, in denen die Grenzen sich nähern sollen. Aber hier, wie überall, beweist der Vergleich genau das Gegenteil, die ungeheuere Verschiedenheit von Anorganischem und Organischem. Ein Kristall ist ein homogenes Molekularaggregat im stabilen Gleichgewicht, oder demselben zustrebend, in dem kein Teil für das Bestehen des Ganzen notwendig ist. Der Organismus aber zeigt überaus verschiedenartige chemische Zusammensetzung, nicht eine zufällig durch äußere Ursachen, sondern vom Lebewesen selbst regelmäßig und von innen heraus hervorgebrachte. Er hat Organe zu bestimmten Funktionen, dienende, vielfach für das Leben unentbehrliche Glieder des Ganzen, die von diesem für die jedes-

maligen Sonderaufgaben zweckmäßig gebildet sind. Deshalb ist auch beim Kristall nichts von jener zweckmäßigen Reaktion bei äußeren Einwirkungen zu finden, wie beim Organismus, nichts von einem Wachstum von innen heraus, nichts von Fortpflanzung. Im Kristall erstarrt zuletzt jede Form, und in der Erstarrung führt er ein unveränderliches Dasein. Der Organismus dagegen erhält seine Teile im Fluß des Werdens, er kämpft gegen die Erstarrung. Erstarrung ist für ihn der Tod. Auch die flüssigen Kristalle, auf welche Plate bei der Berliner Diskussion gegen Wasmann sich glaubte berufen zu können, sind tote Aggregate und beweisen wiederum nur das Gegenteil von dem, was sie beweisen sollen[51]).

Andere Erklärungsversuche.

Andere phantasiereiche Versuche, das Problem der Lebensentstehung zu bewältigen, brauchen wir nur kurz zu erwähnen. Die Unmöglichkeit der Urzeugung, die Tatsache ferner, daß auf unserem Planeten eine Periode, die kein Leben kennt, am Anfang steht, führte zu der Hypothese, das Leben von anderen Weltkörpern durch kosmische Splitter, durch Meteorsteine, die in ihrem Inneren lebensfähige Keime bergen, auf unsere Erde verfrachten zu lassen (Helmholtz). Man gestatte, trotz des Mangels an Erfahrungstatsachen und trotz der ungeheuren Schwierigkeiten, welche sich diesem Lebenstransport entgegenstellen, der Phantasie den Ausflug auf andere organismenreiche Weltenkörper: vor der Vernunft bleibt das Problem auf demselben Fleck, nur wäre es zurückgeschoben auf andere Welten. Mit der Verfrachtung des Lebens auf unsere Erde wird das „Abenteuer der Vernunft“ auf andere Weltkörper verfrachtet. Auch die neueste, äußerst phantasiereiche Umbildung dieser Hypothese durch Svante Arrhenius (Panspermie), wonach „Ultramikroorganismen“ durch sehr feinen „kosmischen Staub“ in den Weltenraum hinausgestreut werden und so in die Atmosphäre organismenreifer Weltkörper gelangen, spielt mit dem Problem[52]). Sie postuliert die Ewigkeit des Lebens, eine Annahme, die mit allem, was wir über die Konstitution, die Erhaltung und Entwicklung der Organismen wissen, im Widerspruch steht. Sie bedeutet nach dem Urteil B. Erdmanns kurzweg „das Ende der Wissenschaft“[53]). In der Konsequenz wird sie doch wieder, trotz des Postulates der Ewigkeit des Lebens, zur Urzeugung zurückgeführt, und sie leistet auch nicht das geringste, um den Unterschied zwischen Anorganischem und Organischem zu überbrücken. Das Problem steht in derselben Größe da. Die Phantasie löst es nicht, und mit dem „kosmischen Staub als Träger der Ultramikroorganismen“ wird das „Abenteuer der Vernunft“ durch den Weltenraum zerstreut. Der erhoffte „Newton des Grashalms“ ist nicht erstanden.

Maschine und Organismus.

Selbst unter der Voraussetzung also, daß der Organismus nur eine höchst komplizierte Maschine sei, müßte man das Postulat seiner Entstehung aus dem zufälligen Zusammentreten

von Atomen als absurd bezeichnen. Indes, eine tiefer gehende Betrachtung der so wunderbaren Konstruktion und Tätigkeit des Organismus hat die Maschinentheorie des Lebens auch in den Kreisen der Naturforscher stark erschüttert, so stark, daß selbst diejenigen, die an der abstrakten Möglichkeit einer bloß mechanischen Erklärung noch festhalten möchten, ihren Standpunkt praktisch aufgeben. Nur im Hintergrunde steht noch der Gedanke an eine maschinelle Erklärung, praktisch sprechen sie von „ganz eigenartigen Kräften", „unbegreiflichen Dispositionen", „besonderen Grundeigentümlichkeiten des Lebens". Neben die abstrakt festgehaltene Möglichkeit tritt die konkrete Wirklichkeit, wonach das Resultat aller bisherigen biologischen Forschung immer lautete: eine mechanische Erklärung des Lebens ist immer wieder mißlungen; an allen Ecken, wo wir die Festung bestürmen wollten, sind wir zurückgeschlagen worden. Bis in seine kleinsten Teile hinein ist der Organismus noch lebendig und unvergleichlich mit dem allem, womit seine Peiniger ihn gleichsetzen wollten, mit einer Maschine. Im Lebendigen zeigt sich „Neues und Eigentümliches . . . Diese instabilen Aggregate von Materie dienen als Träger ganz neuer und unerwarteter Art . . . Welches Ergebnis wird man infolge ihrer instabilen Struktur (bei den Organismen) erwarten dürfen? Raten läßt es sich nicht, nur beobachten und bewundern" (Lodge)[54].

Die Maschine ist und bleibt eine tote Stoffmasse; es liegt nicht in ihrer Kraft, s i c h s e l b s t z u b e w e g e n, jene Vorgänge zu veranlassen, für welche sie konstruiert worden ist. Als Ganzes und in ihren Teilen ist sie reine Materie, nur durch die menschliche Intelligenz besonders konstruiert, um eine ihr mitgeteilte Bewegung aufzunehmen, weiterzugeben und abzugeben. Hat sie diese abgegeben, ohne daß ihr eine neue mitgeteilt wird, so steht sie still bis in alle Ewigkeit. Der Organismus dagegen bewegt, baut, bildet, repariert sich selbst. Er hat gleichsam den Chemiker mit bewunderungswürdiger Stoffkenntnis und Darstellungsgabe, den kunstgeübten Baumeister, den vorsorgenden Betriebsleiter und die zahlreichen Werkmeister in sich selbst, und die zahlreichen Betriebsanlagen, auf kleinem Raume verteilt, stehen alle miteinander in unlös-

licher Verbindung. Im Organismus herrscht selbsttätige Teleologie. In der Maschine ist nur eine Kette von äußerlich verbundenen, aufeinanderfolgenden Reaktionen der einzelnen kunstreich zusammengefügten Teile. Jede Tätigkeit besteht für sich und kann auch außerhalb der Maschine gedacht werden. Jeder Organismus bildet sich ferner in eigenartiger Weise, nach bestimmtem Typus. Woher ist das, was die Spezies ausmacht? Chemisch-physikalisch betrachtet ist zwischen dem Körperbau des Adlers und der Fliege, zwischen Rose und Weinstock kein Unterschied. Und wie verschieden sind Typus und Gestalt! Im Samenkorn ferner ist schon die spezifische Eigentümlichkeit eingeschlossen, präformiert. „In anorganischen Körpern gibt es keinen Gegensatz zwischen Leben und Tod“ (Hyrtl)[55]. Beim Organismus macht der Tod dem Leben ein Ende und gibt die Stoffe den Gesetzen der anorganischen Materie anheim. Aber der Organismus pflanzt sich fort. Die künstliche und die lebendige Rose geben verbrannt einen Aschenhaufen. Wenn ich aber von der lebendigen Rose nur einen Ableger rette, kann ich einen Garten wieder in einen Rosenhain verwandeln[56].

Die mechanischen Bewegungen lassen sich unter Berücksichtigung des Energiegesetzes umkehren. Könnte man in irgendeiner Lage die Geschwindigkeit eines Systems umkehren, so würde das System seine vorherigen Bewegungen in umgekehrter Reihenfolge durchlaufen. So hat man selbst den Gedanken ausgesprochen, daß die Geschichte der materiellen Welt sich rückwärts wieder abspielen würde, wenn in einem gegebenen Augenblick die Bewegungen aller großen und kleinen Teile mit gleicher Geschwindigkeit in gleicher Richtung umgekehrt würden, wobei allerdings der zweite Hauptsatz des Energiegesetzes die vollständig gleiche Umwandlung der in Wärme umgesetzten Massenbewegung ausschließen würde. Bei den Organismen ist eine solche Umkehrung innerlich ausgeschlossen. Das Huhn kann nicht wieder zum Ei, der Baum nicht wieder zum Samen werden, die Folge eines Entschlusses kann nicht dem Entschlusse vorausgehen. Kurz Maschine und Organismus verhalten sich zueinander wie die künstliche Ente zur wirklichen, wie ein Grammophon

zur menschlichen Stimme, wie ein Luftschiff zum Adler. Die biologische Konstante ist eine Konstante eigener Art, von höherer Ordnung als die der Physik und Chemie. Die Zelle, der einfachste lebendige Baustein der Organismenwelt, ist ein Sein eigener Art. Die einheitliche innere Ursache derselben läßt sich negativ bestimmen. Es sind nicht die Kräfte der anorganischen Natur, weder Materie noch materielle Energie, sondern jenes Prinzip, das den vorhandenen Stoff und die vorhandene Energie in die spezifisch vitalen Richtungen leitet. Was dieses Prinzip „konkret und positiv bedeutet, kann wohl niemand sagen", die Zelle „umschließt ein Geheimnis der Natur, die uns fast nie erlaubt ihre Rätsel vollständig zu lösen. Indessen sind auch negative Erkenntnisse, da sie die Grenzmarken im Reiche der Natur bezeichnen, von hohem Wert."[57])

Die Tatsachen des sensitiven und geistigen Lebens.

2. An einem Punkte des Lebens tritt ein Neues auf, das Bewußtsein und über ihm das Selbstbewußtsein, ein Universum mit einer Fülle großer Tatsachen, die sicherer sind als der Glanz der Sonne und erhabener als die Welt des Stoffes und seiner Gestaltungen. Psychisches kann aus Physischem nicht abgeleitet werden; anders die Welt des Bewußtseins, anders die Welt des Stoffes. Hier ein äußerliches Nebeneinander und ein äußeres Wirken eines Teiles auf einen andern, ein stummes Spiel von Bewegungen; dort Innerlichkeit und Verinnerlichung, immanente Akte, die sich dadurch charakterisieren, daß sie als innere Zustände von einem Subjekt auf ein anderes nicht übertragen werden können. Diese Verinnerlichung erleben wir in der Einheit des Bewußtseins bei der Mannigfaltigkeit der psychischen Zustände und Vorgänge, eine Einheit, die ihre glänzende Höhe erreicht im Selbstbewußtsein, diesem vollen Zurückgehen des geistigen Subjektes auf sich selbst, dem Sichselbsterkennen, Sichselbstbesinnen, Sichselbstprüfen, Sichselbstbesitzen, Sichselbstbestimmen. Der Stoff hat nichts dergleichen und kann nichts dergleichen haben.

Empfindung und Wahrnehmung.

In eigenartiger und selbständiger Weise antwortet in Empfindung und Wahrnehmung, Lust und Unlust, Gefühl und begehrendem Streben das Bewußtsein auf die Bewegungen

und Vorgänge der äußeren Welt. Beide Vorgänge sind unvergleichbar. Der durch die Einflüsse der Außenwelt in den Nerven und weiter im Gehirn hervorgerufene Zustand kann nach den eigenen Voraussetzungen des Materialismus nur in irgendeiner Art von Bewegung bestehen. Empfindung und Wahrnehmung aber haben mit irgendeiner Bewegungsform keine Ähnlichkeit und lassen sich auf eine solche nicht zurückführen. Beide sind nicht und können nicht identisch sein.

In klassischer Weise hat Du Bois-Reymond als Naturforscher ein für allemal die unübersteigliche Kluft anerkannt, die hier gesetzt ist. „Unser Naturerkennen gelangt an eine Kluft, über die kein Steg, kein Fittich trägt. Mit der ersten Regung von Behagen oder Schmerz, die im Beginn des tierischen Lebens ein einfachstes Wesen empfand oder mit der ersten Wahrnehmung einer Qualität ist diese unübersteigliche Kluft gesetzt“[58]). Auch die vollkommenste Kenntnis des Gehirns würde uns nur um so mehr von der Ohnmacht überzeugen, auch nur den niedrigsten Bewußtseinsakt zu erklären.

Geben wir also dem Laplaceschen Geist die vollständigste Kenntnis der Lage und Bewegung der Gehirnteilchen, so daß er jede Phase ihrer Bewegungen durch Instrumente beobachten und mathematisch berechnen könnte. Er sähe die zahllosen, so wunderbaren Bewegungen in den Neuronen, ihre Geschwindigkeiten und Bahnen. Aber er sähe die Atome im stummen Spiel. Wollte er aus diesem Spiel den niedrigsten Bewußtseinsakt erklären, so gliche er dem „Luftschiffer, der nach dem Monde trachtet“. Nichts könnte er aus diesen Bewegungen in bezug auf irgendeinen Bewußtseinsakt herausanalysieren, und vor einem vollständig Neuen stände er, wenn die Person, deren Gehirntätigkeit er durchleuchtete, ihm sagte, sie habe jetzt eine Ton-, jetzt eine Licht-, eine Geschmackempfindung, sie spüre Lust oder Unlust. Und erst recht wüßte er aus seinen Gleichungen nichts zu sagen zu der Frage, wie dieses stumme Spiel der Atome jetzt als Ton, jetzt als Licht, jetzt mit dem Gefühl der Lust, jetzt mit dem Gefühl des Schmerzes, kurz, wie überhaupt Bewegungszustände als Qualitäten verschiedener Art empfunden werden, wie bestimmte Bewegungen im Gehirn zu den unvergleichbaren, nicht wegzuleugnenden Tatsachen von verschiedenem Inhalt im Bewußtsein führen, und wie nun unmittelbar aus diesen Tatsachen die Gewißheit: Also bin ich, dieses „unerschütterliche Etwas“, fließt. Doch über diesen Punkt sind die Akten, so kann man wohl sagen, definitiv geschlossen. Die Psychologen bezeichnen fast einstimmig die Behauptung: Bewußtseinsakte seien Bewegungen oder Funktionen materieller Gruppen als „Musterbilder unsinniger, in sich selbst widerspruchsvoller Aussagen“.

Die Unvergleichlichkeit wächst noch durch die Tatsache der Einheit des Bewußtseins, bei der Verschiedenheit Die Einheit des Bewußtseins

der psychischen Vorgänge, der Seelenorgane und der physiologischen Reize. Geben wir die unvollziehbare Voraussetzung zu, Atome, dreieckig und viereckig geformt, seien auf irgendeine Weise Träger und Vollzieher der Vorstellung des Dreiecks und Vierecks: ein unerklärliches Phänomen bliebe es, wie diese Vorstellungen in einem unteilbaren Eins zusammenkommen, das sie in gleicher Innerlichkeit besitzt und miteinander vergleicht. Und wenn wir selbst die ungeheuerliche, früher schon (S. 201) gewürdigte Annahme verlegener Monisten, wonach die einzelnen Atome Bewußtsein oder so eine Art unbewußten Bewußtseins haben, für einen Augenblick zugeben, so wäre die Einheit des Bewußtseins, diese klare, unerschütterliche Tatsache, ein vollendeter Widerspruch, und neben diesem Widerspruch bliebe ein unerklärliches Rätsel die Tatsache, daß bestimmte physiologische Reize und bestimmte Gehirnzentren auf bestimmte Empfindungen und nur auf diese hingeordnet sind. Die Einheit des Bewußtseins ist nicht, und ihrer Natur nach kann sie nicht sein, eine Resultante vorher verschiedener Teile, sie ist nicht Ergebnis, sondern Voraussetzung der Bewußtseinserlebnisse.

Die geistigen Akte.

Das Bewußtsein ist ferner nicht bloß eine unvergleichbare Einheit, sondern als individuelles Bewußtsein eine Einzigkeit. Die Atome aller Gehirne haben aber genau dieselben, notwendig wirkenden Eigenschaften und Kräfte. So steigert sich die Unvergleichbarkeit immer mehr, und sich steigernd begleitet sie uns in das Reich der geistigen Akte. „Daß es dahin kommen konnte, daß der menschliche Geist sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer anderen Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den man leugnete, das war die seltsamste Verirrung des menschlichen Geistes“ (Lotze)[59]. Man erklärt Goethes Faust nicht, wenn man nachweist, wie oft die Buchstaben des deutschen Alphabetes und in welcher Verbindung sie in dem Gedicht vorkommen, und man wird es dem Setzerlehrling überlassen, eine Beethovensche Symphonie als ein Werk der Setzermaschine zu erklären, ja, ein solcher Lehrling würde doch noch seine Tätig-

keit mit in Anschlag bringen. Wie sollte die Physiologie des Gehirns, Zahl und Bewegungen der Atome aufzeigend, die geistigen Tätigkeiten des Menschen erklären? Eine solche Methode erklärt nicht einmal die kleinste Pflanzenzelle, sie zerschellt am einfachsten Sinnesakt des niedersten animalischen Lebewesens. Wie sollte sie den Menschen erklären mit den Tatsachen seines Denkens und Wollens, der Abstraktion, der Reflexion, der einsichtigen Beurteilung der Natur und seiner selbst, den Menschen mit seinem Selbstbewußtsein und Gewissen, mit seinem Wahrheitssinn und seiner Wissenschaft, seinem Schönheitssinn und seiner Kunst, seinem Sinn für Sittlichkeit, Recht und Pflicht, den Menschen mit seiner Liebe und seinem Haß, seiner Hoffnung und Verzweiflung, seiner Freude und seiner Reue, den Menschen mit seiner Sprache und seiner Geschichte, seinem Fortschritt und seinem Rückschritt, seiner Kultur und seiner Religion? „Gedanken sind weder dick noch dünn, weder hart noch weich, sie haben weder räumliche Größe noch räumliche Gestalt, sie sind weder nebeneinander noch über- und untereinander, sie verbreiten sich nicht über Flächen und haften nicht an Flächen. Eiweiß, Kalk, Phosphor der Gehirnsubstanz haben mit der Logik so viel zu schaffen als die chemischen Bestandteile und die Gestalt des Atlantischen Ozeans mit den Plänen der darauf segelnden Schiffer.“ [60])

Seele und Gehirn.

Die Fortschritte der Gehirnphysiologie haben uns in dankenswerter Weise n ä h e r über die Erfahrungstatsache, daß und wie psychische Vorgänge durch Gehirnprozesse m i t b e d i n g t sind, und über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele unterrichtet, eine Wechselwirkung, bei der aber beim Menschen, wie die tägliche Erfahrung lehrt, auch die A k t i v i t ä t des Psychischen in gebietender Stellung hervortritt. Die Gehirnphysiologie betrachtet jene wunderbare Stätte, wo die Seele vor allem tätig ist, das Hauptorgan, das ihr, wie alle Organe des ihr zugehörigen Körpers, nur in vorzüglichster Weise, dient, jenes Organ, von dem die Wissenschaft uns sagt, daß wir in ihm eine z e n t r a l e Vertretung der anderen Körperorgane und ihrer funktionellen Verbindungen zu sehen haben, gleichsam eine übergeordnete Zentralstation von staunenswerter geheimnisvoller Organisation, zu der die Berichte der andern hingeleitet, die Antworten festgestellt und durch schnellste Vermittlung an die untergeordneten Stationen übertragen werden. Zur Bildung des Wortes stellt der Körper der Seele die Sprechwerkzeuge zur Verfügung. In ihrem

Wort inkorporiert die Seele gleichsam sich und ihren geistigen Inhalt. Der Physiker, der vom Standpunkt seiner Wissenschaft das Wort als eine hörbare Muskelkontraktion erklären würde, hätte etwas von der äußeren Hülle angegeben: das Wort aber als Wort, als Träger des Gedankens, das wie ein Hammer Felsen zerschlagen kann, geistig segnend oder vergiftend durch die Lande geht, wahrlich, dieses hätte er nicht erklärt. So wenig die Darstellung der chemisch-physikalischen Funktionen in der Leitung das erklärt, was uns an einem Telegramm interessiert, den Inhalt desselben — und oft genug interessiert uns noch etwas anderes, ob nämlich der Inhalt auch wahr ist — ebensowenig kann der physiologische Prozeß in den Gehirnbahnen die innige Freude und bald darauf den tiefen Seelenschmerz erklären, den ein Vater empfindet, wenn er über das Schicksal seines Sohnes, der sich auf einem gestrandeten Schiff befand, aus der nächsten Hafenstadt nacheinander zwei Telegramme empfängt, das eine mit dem Worte: angekommen, das andere mit dem Worte: umgekommen. Auf „die Größe des in der beseelten Schöpfung verwirklichten Könnens“ hinweisend, gesteht Flechsig[61]), daß die „wirklichen Fortschritte“ in der wissenschaftlichen Hirnlehre der Gegenwart mit „zwingender Notwendigkeit“ den Materialismus ab- und zu einer anderen Weltanschauung hinweisen.

Genauere Beobachtungen bei Gehirnverletzungen und der damit in Verbindung stehenden Sprachstörungen usw., speziellere Untersuchungen bei elektrischen Erregungen von umgrenzten Teilen der Großhirnrinde haben die frühere Ansicht von der „funktionellen Indifferenz der Großhirnrinde“ zu Fall gebracht. Nicht alle Teile des Gehirns sind von gleicher Bedeutung für das Seelenleben[62]). Es ist vielmehr den peripheren Organen und bestimmten Empfindungen ein bestimmter Bezirk zuzuweisen, eine genauere Erklärung und physiologische Analysierung der Tatsache, daß wir mit den Augen sehen, und die Ohren haben, um zu hören. Aber die Auffindung des Sehzentrums hat unsere Einsicht in die Entstehung der Gesichtsvorstellung selbst um keinen Schritt weitergeführt, und der psychische Akt der Empfindung der Farbe ist erst recht als Akt eigener Art erwiesen. Die Tatsache der Lokalisation bestimmter Teile des Gehirns für bestimmte Wahrnehmungen und Empfindungen in Verknüpfung mit den peripheren Organen entspricht unserem Kausalitätsbedürfnis, zeigt noch deutlicher die teleologische Bestimmung des Wunderbaues des Gehirns und des ganzen Leibes für die Seele und die Anpassung an dieselbe. Sie widerlegte auch experimentell die falsche Lehre des Descartes vom „Sitz der Seele“.

Zusammenfassender Schluß. Selbst Haeckel gab einem seiner Werke den Titel: Die Lebenswunder. Gott ist groß im Großen, aber nicht minder groß im Kleinen. Die kleinste Zelle in ihrer Herrlichkeit und Kunst ist ein lautes Zeugnis für ihren Schöpfer. Und je reicher

das Leben sich entfaltet in der Fülle der Formen, je höher es in der Wesensgestaltung steigt bis zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein, je wunderbarer der Zellenstaat in den vielzelligen Organismen wird, jede Provinz dieses Staates wieder ein Wunder für sich, je feiner die Anpassung an die Seele, je kunstsinniger, verschlungener und geheimnisvoller die Korrespondenz zwischen Psychischem und Physischem wird, um so machtvoller wird der Hymnus, den die Welt des Lebens dem Schöpfer des Lebens singt.

Klar und sicher steht ferner vor der Erkenntnis die Tatsache: Psychisches und Physisches sind nicht identisch und lassen sich nicht auseinander ableiten. Damit fällt jeder Monismus, mag er von oben oder von unten ausgehen. Wer gab beides, wer setzte beides zueinander in Beziehung?

§ 3. Die Beweise für das Dasein Gottes aus den Tatsachen des Seelenlebens.

Im Zwiespalt mit sich selbst kann der Mensch vor der äußeren Natur die Augen verschließen und die letzten Fragen mit einem seichten und wohlfeilen „ignoramus" abtun, schlafwandelnd gleichsam durch das Leben gehen. Niemand aber verbirgt sich zuletzt vor sich selbst. Auch auf die bleichen Lippen des Skeptikers treten mit instinktiver Gewalt die Probleme, die das Innerste der Seele bewegen. Auch die Frage nach Ursprung und Ziel der Welt ist ja eine Seelenfrage, die mit der Frage nach *ihrem* Ziel und der Sorge um *ihr* Geschick zusammenhängt. Solche Fragen aber lassen sich nicht töten.

Die Seele rufen wir auf zum Zeugen für Gott, so wie sie ist und ihre Natur überall offenbart. Wenn die Wissenschaft nach Tatsachen ruft, hier sind Tatsachen, die in Klarheit vor unserem innern Auge stehen, Tatsachen, größer wie der Mensch und erhabener wie der Kosmos.

Die sensitive Tätigkeit der Seele.

Wenden wir einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit auf jene *sensitive Tätigkeit* der Seele, durch welche in Wahrnehmung und Empfindung der Strom des äußeren Geschehens in ihr Inneres gelangt, und der Kosmos in seelischer Komposition in ihr abgebildet wird. Wir denken hier nicht an die in die Seele hineingelegte Teleologie und an den teleologischen Bau ihrer Organe (vgl. S. 103 f.), son-

dern wir stellen die Frage, bei der allerdings eine herrschgewaltige Teleologie sich offenbart: Wer hat die Außenwelt durch den unübersehbaren Zellenstaat des Körpers in diese Hin- und Zuordnung zur Seele und ihren Fähigkeiten gesetzt, wer gab ihr wiederum Anlage, Neigung und Drang mit der Realität außer ihr in Beziehung zu treten? Wer gab ihr die Fähigkeit, äußere Einwirkungen in so eigenartiger psychischer Weise zu beantworten? Warum antwortet ein bestimmtes Element der belebten Nervensubstanz auf die Lichtschwingungen und nicht auf die Ätherschwingungen des Tones? Weshalb ist diesem Element und nicht einem anderen das Vermögen gegeben, von einer Lichterregung erfaßt zu werden, mit einer entsprechenden Reaktion zu antworten, worauf die Seele die Gesichtswahrnehmung macht? Die Seele gibt ferner die Einwirkungen der Außenwelt in einem zwar keineswegs willkürlichen, aber originellen Abbilde wieder. Daß die Welt in herrlicher Farbenfülle erglänzt, der im Wassertropfen sich brechende Sonnenstrahl durch das wunderbare Farbenbild des Himmelbogens uns entzückt, ist die Antwort, welche die Seele auf die Bewegungsformen der Außenwelt gibt, die den Sehnerv treffen, ein Wahrnehmungsbild, das zur geistigen Idee weitergebildet wird, eine „Wiedererweckung der Natur zu dem, was sie ursprünglich ist, zum Gedankenbild" (Schell). Die Seele ist keine mechanische Kopistin, sie arbeitet vielmehr in selbständigen, keineswegs willkürlichen, vielmehr durch den äußeren Gegenstand kausal und gesetzmäßig bedingten Gestaltungsformen.

Die letzte Antwort der Physiologie auf diese Fragen lautet: Es ist so, daß objektive Ursachen von verschiedener mechanischer oder chemischer Art durch ihre Einwirkung auf besonders eingerichtete Organe die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmung bedingen. Sie steht vor einer tatsächlichen kausal verknüpften Korrespondenz zwischen Physischem und Psychischem, vor einer Anordnung, welche, wie das gesetzmäßige Wirken der Naturkräfte (vgl. S. 195 f.), zu den wesentlichen Eigenschaften der Materie in keinen inneren Zusammenhang gebracht werden kann. Diese erklären die Eigenart und Gesetze der Empfindung so wenig wie die Empfindung selbst. Die Antwort, die blinden Kräfte des Stoffes seien die Ursache dieser Anpassung, wäre die Antwort eines Blinden. Die Seele selbst aber hat sich diese Anpassung nicht gegeben. Sie ist ihr selbst unbekannt. Die wunderbare Wechselwirkung vollzieht sich zum größten Teil unbewußt und spontan. Daß ein Bewegungszustand im Sehzentrum in ihr die Empfindung Rot hervorruft, findet sie als Bewußtseinstatsache vor, ohne auf die Frage „weshalb" eine Antwort geben zu können. Und die Gestaltungsformen der innern Empfindungen, jene Formen von Farbe und Klang, Wärme und Kälte usw., welche sie als Darstellungsbilder zur innerlichen Vergegenwärtigung ohne alle Berechnung und Überlegung benutzt, sind Mitgift, nicht Errungenschaft. „Je mehr sich uns", so sagt einer

der bedeutendsten Vertreter der Gehirnphysiologie[63]), „die ganze Größe des in der beseelten Schöpfung verwirklichten Könnens enthüllt, um so klarer fühlen wir, daß hinter der Welt der Erscheinungen Mächte walten, gegen welche menschliches Wissen kaum noch auf den Namen eines Gleichnisses Anspruch machen kann.“ Die Antwort auf die Frage: Woher diese Anpassung zwischen der Seele, ihrem Körper und der Außenwelt, woher die Formen und Gesetze ihrer Vorstellungswelt? kann nur lauten: Von jener Macht und Weisheit, die beide kennt, weil sie beide schuf.

Indes, der Mensch erhebt sich über das Gebiet der sinnlichen Vorstellungen hoch hinaus in das Gebiet des Geistes. Er, und er allein auf dieser Erde, baut sich ein Reich der Wahrheit und der sittlichen Güter, um seine eigene Vollendung darin zu finden. Die Natur und die niederen Reiche des Lebens haben und kennen nichts dergleichen.

Von den Tatsachen dieses geistigen Lebens, den Tatsachen der Erkenntnis und des Willenslebens gehen wir aus, um Gott zu beweisen als höchste Wahrheit und als höchstes Gut.

A. Der noetische Gottesbeweis.

„Was ersehnt der Mensch heißer als die Wahrheit?“ (Augustinus.) Um sie zu gewinnen setzt er seine Kraft ein. Wie das Auge, selbst sonnenhaft, nach dem Lichte der Sonne blickt, so blickt seit seinem Erwachen in der Frühe der Geist des Menschen in seinem Lichte nach der Wahrheit. Ihr huldigt er, ihr dient er in der Wissenschaft, und sie ehrt, erfreut und beseligt ihn. Sie ist ihm Führerin und Ziel, und ihr Besitz gibt ihm eine unermeßliche Würde und Kraft. Sie schlägt in ihm ihren Thron auf, aber ihr Thron überragt ihn. Sie ist sein Stolz, aber in unverletzlichem Adel steht sie wie ein Lichtwesen aus höherer Welt vor ihm und fordert unbedingte Huldigung. Wenn sie, bisher verborgen, dem Geiste ihr hehres Antlitz enthüllt, muß er ihr zu Ehren in unbedingter Gewissenspflicht verbrennen, was er angebetet, und anbeten, was er verbrannt hat. Opfermut und Heldentod offenbaren ihre Siegeskraft und garantieren ihren Triumph.

Das Wahrheitgesetz.

Man hat das Denken und den Gedanken die gewaltigste Macht auf Erden genannt. Die unerschütterliche, aufbauende und zerstörende Macht der Wahrheit geht über auf den Ge-

danken, der sie erfaßt, und auf das Vermögen, das zu ihrer Erkenntnis bestimmt ist. Wie aber die Schwerkraft die Massen bannt und jedes Sandkörnchen an die Erde fesselt, so hat die höhere Macht der Wahrheit dem Denkgeist ihr Gesetz eingetragen als ein Licht, das ihm leuchtet und seine Tätigkeit an die Wahrheit binden soll. Nicht determiniert es, wie das Massengesetz der Schwerkraft, die Tätigkeit und Richtung in starrer Notwendigkeit. Der Charakter des Stoffes ist Zwang und Gebundenheit; der Charakter des Geistes Nichtgebundenheit und Freiheit. Unermeßlich weit breitet sich der Horizont des Denkens aus. Aber diese Freiheit baut sich auf einer nicht blinden, vielmehr lichten Notwendigkeit und auf einem Gehorsam auf, der nicht auf- und abgenötigt, sondern heilig und zugleich Gehorsam gegen den innersten Kern unseres geistigen Wesens ist. Neben der Wahrheit steht im menschlichen Gedankenleben wie ein tiefer Schatten der Irrtum. Mancher stolze Gedankenbau stürzte zusammen wie ein Kartenhaus; er war nicht auf den Fels der Wahrheit gebaut, und seine Quadern waren nicht durch das Gesetz gestützt, das die Freiheit durchdringen muß.

Im Suchen nach der Wahrheit tritt der Mensch in ein Reich, wo Gesetze walten, die mit dem Quadrat aus Masse und Entfernung sich nicht berechnen, im Kegelschnitt sich nicht werfen und nach Pferdekräften sich nicht messen lassen, aber von größerer Kraft und von höherer Notwendigkeit sind. Die Wahrheit ist nicht bloß Ziel und Vollendung der Erkenntnis, sondern die Vernunft trägt sie als Erkenntnisgesetz und bestimmende Notwendigkeit in sich. Die Logik ist nur die genauere Entfaltung dieses Wahrheitsgesetzes, das sich dem Geiste in absoluter, lichter Notwendigkeit enthüllt. Dem Gesetze der Schwerkraft entzogen gerät das Planetensystem in Unordnung, abweichend von diesem Wahrheitsgesetz fällt der Geist in Irrtum. Psychologisch hat der Irrtum einen Grund, logisch niemals einen. Es gibt kein voraussetzungsloses Denken, keine voraussetzungslose Wissenschaft. Absolute Gesetze und Prinzipien begründen, orientieren und binden sie.

Ein Absolutes, Ewiges leuchtet hier in den Geist hinein, ein Allgemeingültiges, das der Geist in seinem geisti-

gen Lichte als unabänderliches ewiges Gesetz erkennt, das, losgelöst von allen Schranken des Raumes und der Zeit, in heiliger Majestät über die ganze Geisterwelt, die wirkliche und die mögliche, herrscht. Wir können uns, wie der hl. Thomas ausführt, höhere geistige Wesen mit weiter und tiefer reichender Intelligenz denken, aber auf das evidenteste sehen wir ein, daß in jeder noch so erhabenen Auffassung das, was das Wahrheitsgesetz unseres Geistes ausspricht, als wahr und gewiß und absolut notwendig sich darstellen muß.

Alle Wahrheitserkenntnis und Wissenschaft ist von diesen ersten, unmittelbar gewissen, gleichsam geistig geschauten Prinzipien durchdrungen, und alle Wahrheit wird in ihnen irgendwie schon miterkannt. Die zehnte Muse, die Kritik, hat an diesem Wahrheitsgesetz ihr Instrument aber auch ihre Schranke. Jeder, der Falschheit und Irrtum als solche entlarvt, führt sie in letzter Beziehung vor das Antlitz dieser Prinzipien, und jeder, der eine Wahrheit leugnet, kann Stufe um Stufe zurückgeführt werden, bis er zuletzt vor die Frage gestellt wird, ob er auch diese im hellsten Lichte strahlenden Prinzipien leugnen wolle. So wenig kann er sie leugnen, wie die Sonne am hellen Mittag; tut er es aber doch, so kann man mit ihm nicht mehr wie mit einem vernünftigen Menschen verhandeln, weil er zwar Vernunft hat, sie aber nicht gebraucht und gegen sie handelt; nur noch indirekt kann er widerlegt werden, insofern er nämlich gezwungen ist, die Wahrheit der Prinzipien auch durch ihre Leugnung anzuerkennen.

Zusammenhang von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt.

Unser Erkennen beruht auf dem Gegensatz und der Verbindung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. In dem den jedesmaligen Denkprozeß abschließenden Urteil vollzieht die Vernunft auf Grund innerer Einsicht die Gleichung zwischen ihrem Erkenntnisbild und der Wirklichkeit. In realer, von ihr unabhängiger Wirklichkeit steht die Welt der Tatsachen dem Denkgeist gegenüber, der wiederum aus sich nur Anlage und Kraft der Erkenntnis ist, sich befruchten will mit Ideen, die er von der objektiven Welt empfängt. Wie gelangt der Geist aus der subjektiven Innerlichkeit in die objektive Welt, die ihm nur gegenständlich gegenübersteht? Wer legte in ihn jene Anlage, jenen Drang und jenes Bedürfnis, in diese, ihm anscheinend so fremde Objektivität hineinzueilen, sie geistig in sich aufzunehmen, um sie zu besitzen und zu beherrschen? Weshalb sucht er Wahrheit in der objektiven Welt? Wer vollends hat die Beziehung zwischen der ob-

jektiven Welt der Tatsachen und dem denkenden Geist hergestellt, der objektiven Welt jene Form verliehen, vermöge deren sie dem Geiste erreichbar ist? Wir haben schon früher betont, daß der Geist in dem großen Buche der Natur nur lesen kann, wenn Gedanken in ihr niedergelegt, wenn sie eine objektive Verwirklichung eines Gedankenbildes ist. Nur dann kann die Welt subjektiv erkannt werden, wenn sie objektiv erkennbar ist, wenn das reale Sein ein ideales Sein wiedergibt wie das Kunstwerk die Idee des Künstlers. Wo keine gestaltende, leitende Idee, da auch kein Gedankeninhalt. Woher kommt es nun, daß der Geist die Wahrheit, die er in sich erkennt, in der objektiven Welt wiederfindet, wie kommt es, daß die Gesetze des Denkens Gesetze des Seins sind, und daß in der objektiven Welt nichts ist und nichts geschieht, was jenen Gesetzen widerspricht, denen er selbst gehorcht? Die Vernunft in uns und die Vernunft außer uns müssen eine gemeinsame Quelle, einen gemeinsamen erhabenen, über der Welt der Tatsachen und über der Welt des empirischen, endlichen Geistes stehenden Ursprung haben.

Der Charakter der Wahrheit.

Die Wahrheitserkenntnis, die der Geist, geführt von seinem innern Lichte, sucht, ist ausgezeichnet durch den Charakter der Allgemeingültigkeit. Es drängt ihn, die Fülle der Einzelwesen und Einzeltatsachen im Lichte der allgemeingültigen Wahrheit zu erfassen, einzudringen in den Zusammenhang, der das Einzelne mit der Gesamtheit verknüpft, alles zu betrachten im Lichte des Ewigen. Die Wissenschaft sucht bleibende, notwendige Urteile zu gewinnen. Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit ist der Charakter der Wahrheit, wodurch sie sich Anerkennung erzwingt und unverletzlich wird. Selbst das einfache geistige Urteil über eine vorübergehende Erfahrungstatsache prägt dieser einen anderen Charakter auf als sie durch die bloß sinnliche Wahrnehmung hat. Das Urteil, daß dieses oder jenes geschehen ist, bleibt ewig wahr, und dieser Charakter wird nicht geändert, selbst wenn das betreffende Ding und der beobachtende und urteilende einzelne Mensch zugrunde geht. Diese Notwendigkeit der Urteile ist indes in ihrer Art verschieden. Die höchste Höhe erreicht sie in jenen durch absolute Notwendigkeit ausgezeichneten Denk-

inhalten, die ewig und überall wahr sind und den Gesamtkreis alles Möglichen und Wirklichen beherrschen. Der Quartaner, der den pythagoreischen Lehrsatz einsieht und beweist, erfaßt eine ewig bleibende, mathematische Wahrheit. Selbst wenn es in der Natur niemals und nirgends ein rechtwinkliges Dreieck gäbe, so bliebe dieser Satz wahr, und dasselbe gilt von allen höchsten Wahrheiten der moralischen und metaphysischen Ordnung. Die Wahrheiten: jede Wirkung hat eine Ursache, jedes Seiende hat ein bestimmtes Sein, das Ganze ist größer als der Teil, das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden usw. haben nicht angefangen wahr zu sein, wie z. B. jene andere: im Deutschen Reich besteht das allgemeine direkte Wahlrecht, sondern sie sind wahr von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die das Prädikat mit dem Subjekt verbindende Kopula drückt nicht eine aktuelle und reelle Verbindung der beiden verbundenen Glieder in einer existierenden Realität, sondern die Tatsache aus, daß das Prädikat dem Subjekt zukommt immer und überall, bei jeder wirklichen und jeder möglichen Realität. Diese Wahrheiten haben einen absoluten, das ganze Reich des Seins beherrschenden Charakter. Der Abglanz eines Absoluten strahlt in ihnen aus auf den Geist und auf das Reich, das seiner Erkenntnis offensteht.

Schlußfolgerung.

Wo die Werke großer Meister ihre Pracht entfalten, tritt vor den Beschauer eine Welt von Ideen, die, zuerst im Künstler entstanden, im Marmor und in der Leinwand verkörpert, auf viele weiterwirken. Ein Hauch der Ewigkeit ruht auf ihnen, und es ist, als ob die Wahrheit vor den Beschauer träte und ihm sagte: Was dich ergreift, das bin ich. Die Idee ging dem Kunstwerk voraus. So ist die Welt in ihrer Denk- und Erkennbarkeit ein System verkörperter Gedanken, die Verwirklichung eines Gedankenbildes. Der Denkgeist anderseits hat sein Wahrheitsgesetz nicht aus eigener Überlegung, nicht aus sich. Sein Denken ist, wie einerseits der Anregung und des Objektes bedürftig, so anderseits normiert. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit kann nicht aus dem Zufälligen stammen. Das was alle Geister normiert, kann nicht seine Ursache im Einzelnen haben. Das Absolute, das im Wahrheitsgesetz in den Geist hineinstrahlt und alle Geister be-

herrscht, verlangt eine absolute Ursache, eine die Geisterwelt überragende Macht der Wahrheit. Diese trug das Wahrheitsgesetz als inneres Licht in die Natur des Geistes ein; sie ist Schöpfer der Geister, Vater des Lichtes. Sie steht über der Vernunft und zugleich in ihr. Die Vernunft kann die Wahrheit nicht modeln, und sie kann sie nicht leugnen, ohne abzufallen von sich selbst, sich selbst in Unvernunft zu verkehren. Die Wahrheit ist ihr geistiger Besitz, der ihr durch keine Gewalt entrissen werden kann, und doch gilt das geistreiche Wort des hl. Augustinus: „Hätte ich die Wahrheit geschaffen, so könnte ich sagen: Meine Wahrheit. Aber die Wahrheit ist nicht mein und nicht dein, noch einem dritten gehörend, sie ist unser aller Wahrheit.“ [64]) Wollten wir die Wahrheit als unseren Eigenbesitz haben, so hätten wir sie verloren.

Dieselbe geistige Macht, die die Wahrheit in unsern Geist legte, mußte sie in die Dinge legen, Geisteswelt und Außenwelt in Beziehung setzen. Die ewigen, notwendigen Wahrheiten ferner, die den Umkreis der möglichen und wirklichen Dinge beherrschen, können ihren Grund nicht in unserem Geiste haben. In ihrer Absolutheit und Ewigkeit verlangen sie als ihr Fundament den absoluten und ewigen Geist. Die ewige Vernunft ist die Heimat der ewigen Wahrheiten. „In diesen ewigen Wahrheiten liegt die bestimmende Idee und das leitende Prinzip für alles, was existiert; mit einem Wort: in ihnen ruhen die Gesetze des Universums. Da diese notwendigen Wahrheiten den zufälligen Dingen als die Gesetze ihres Wesens vorausgehen, so müssen sie in einem notwendigen Wesen begründet sein. Hier ist das Original der Wahrheiten, die ich finde in meinem Geiste“ (Leibniz) [65]).

Ja, alle Wahrheit zuletzt, welche die Wissenschaft sucht, fordert in ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ein Wesen, das diese Notwendigkeit, die weder in den Dingen selbst noch im erkennenden Geiste ihre Ursache haben kann, begründet.

Der Grund kann aber nicht ein abstraktes Wahrheitsgesetz, „ein ewiges Axiom sein, das an der Spitze aller Geister und Dinge steht, das All durchdringt und alle

Dinge beherrscht, ohne von ihnen beschränkt zu werden". Die Huldigung, die man diesem Gesetze darbringt, ist zwar eine Huldigung an die Wahrheit. Wie kann man ihr aber huldigen, wenn man ihre Existenz zerstört? Ein Gesetz ohne einen Gesetzgeber, eine Idee ohne einen Geist, ein Abstraktum ohne ein Konkretum sind ein Nichts. Ein Wahrheitsgesetz an der Spitze aller Dinge, ohne eine Realität, in dem es existiert, ist eine falsche Idee, die nur im Geiste derjenigen existiert, die sie ausgedacht haben. An sich hat es so wenig Existenz und Macht, wie ein Urteilsspruch ohne Richter.

Der hinreichende Grund der objektiven und subjektiven Wahrheit sowie der Beziehung des Denkgeistes zur objektiven Welt der Tatsachen, der Grund alles Zusammenhanges also zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis, zwischen Erkenntnisobjekt, Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisgesetz kann nur ein Wesen, ein Geist sein, der keiner Anregung und keines auf ihn einwirkenden Denkobjektes bedarf, keinem über ihm stehenden Erkenntnisgesetz unterworfen ist, und in dem jeder Gegensatz von Denkobjekt und Denkgeist fortfällt. Sonst würde die Frage sich immer wiederholen, wer Denkobjekt zum Denkgeist in Beziehung gebracht habe. Letzte Ursache aller Wahrheit, ihrer Notwendigkeit, Macht und Herrlichkeit, kann nur die wesenhafte, die in sich selbst gründende Wahrheit sein. **Es gibt einen Gott, weil es eine Wahrheit gibt.**

Gott und die Wissenschaft

Gott ist der Vater der Wissenschaften, die in ihren Prinzipien, ihren Resultaten und letzten Fragen sich mit ihm berühren. Die notwendigen Urteile bilden die Ehre und den Wert der Wissenschaft. Deshalb hat sie ein Lebensinteresse an jener, ohne Gott unerklärbaren Beziehung der Außenwelt zum Denkgeist. Ohne diese Beziehung sind die Urteile keine Seinsurteile. Die Wissenschaft wäre bloß ein inneres Spiel von Begriffen, wobei rätselhafterweise noch ein äußerer Anstoß erforderlich wäre, damit die inneren Figuren ihr Spiel beginnen könnten. Instinktiv protestiert jeder praktisch denkende Mensch hiergegen, da er der unerschütterlichen Überzeugung ist, daß seine Urteile objektiven Wert haben sollen und auch haben. Niemals wird die Wissenschaft darauf verzichten, Wissenschaft vom Seienden zu sein.

Der Abfall von Gott führte zu einer Gedankenkrisis, die in konsequenter Fortentwicklung zur Erschütterung aller Wahrheit und

zur Zerrüttung des Denkens geführt hat. Nur in kurzen Zügen sei dieser Abweg gezeichnet. Der moderne Positivismus ist weit über seine Väter weggeschritten. Der Empirismus leugnete die Notwendigkeit der Urteile, setzte die Gewohnheit an die Stelle der Wahrheit, raubte der Wissenschaft ihre Ehre und zerschnitt ihr den Lebensnerv. Zwar ist er in seiner Erscheinung ein Zeugnis dafür, daß die Gesetzmäßigkeit der Welt aus den Naturdingen selbst nicht abgeleitet werden kann, die Naturordnung also nicht absolut notwendig ist, sondern nur als freigewolltes Gesetz einer höheren Macht begriffen werden kann. Aber er leugnete, wenigstens in der Konsequenz, die Naturordnung selbst, degradierte den Denkgeist zu einem bloßen Registrierapparat für einzelne Erfahrungstatsachen, und vernichtete damit selbst die Erfahrungswissenschaften, vor allem die Naturwissenschaft, die eben, ohne Gott stillschweigend vorauszusetzen, kein notwendiges Urteil aussprechen kann. Der Empirismus endigt mit der Erklärung, die seine Selbstauflösung enthält: alles Wissen sei „Erschleichung“ und „Irrlicht“. Das Kausalitätsgesetz sei nur ein „Überbleibsel des Fetischismus“, ein Mythus, von dem man sich befreien müsse, die Naturordnung sei ein Wahn-, ein Gespensterglaube, ein Glaube „an einen Kobold, an einen Tyrannen, der, gleichsam mit allmächtigem Willen ausgestattet, die Ablenkung der Magnetnadel durch den elektrischen Strom befehle“. Aller Wissenschaft, vor allem aller Philosophie, solle man den Abschied geben.

Der Ruhm Kants soll darin bestehen, die Ehre der Wissenschaft gerettet zu haben, als er dem Empirismus gegenüber die Notwendigkeit der Urteile rettete. Wir brauchen hier nicht auseinanderzusetzen, wie wenig dieser Absicht das von Kant angewandte Mittel entsprach. Nur das eine sei betont: Die Denknotwendigkeit läßt sich ohne Gott nicht begreifen, und ebensowenig die Beziehung der objektiven Welt zum Denkgeist. Und die Kantjünger unserer Zeit! Sie sind an demselben Meilenstein angelangt, wo der Widerpart des Idealismus, der Empirismus, der Selbstauflösung verfällt. Der menschliche Geist mit seinem Wahrheitsgesetz wird als zufälliges Produkt einer Entwicklung hingestellt, die auch anders hätte verlaufen, zu anderen Denkgesetzen hätte führen können. Es sei möglich, daß auf andren Weltteilen Geister mit entgegengesetzten Denkgesetzen ihr Geistesleben fristeten. Den Kantjüngern ist die Denknotwendigkeit Zufall. Wir stehen vor einer Vernichtung der Wahrheit. Dem modernen Pragmatismus ist die Wahrheit nur eine Funktion; sie wird fabriziert nach dem Nutzen und besitzt nur einen „Barwert“. Nietzsche endlich schleudert gegen den Felsenthron der Wahrheit das freche Wort: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt, verschlingt damit aber sein eigenes Kind. Wenn nichts wahr ist, ist auch dieses freche Wort nicht wahr.

Wie anders ein Plato, dem die Nachwelt den Namen des Göttlichen gab. Als tiefer Denker sucht er für die notwendigen, unwandel-

baren Wahrheiten mitten in der Welt des Vergänglichen eine Ursache, ein festes Prinzip zugleich für die Wissenschaft. So erhob er sich zur ewigen Ideenwelt, an deren Spitze die Idee des Guten, Gott steht. Seine genialen Gedanken nahmen die großen christlichen Denker — ich nenne nur die Augustinus, Thomas, Bossuet, Leibniz — auf, die ihn zugleich von seiner platonischen Übertreibung reinigten.

B. Der moralische Gottesbeweis.

„Auch wer naturforschend durch das Leben geht und beschränkten Blickes nur mit Naturkräften und -gesetzen verkehrt, kann unmöglich das Dilemma verkennen, das in Gut und Bös in seiner Seele steht, und auf dessen Hörner gespießt der Verstand des Monisten gleich der Beute des Neuntöters schmachtet, und dessen Lösung ihm so wenig gelingt wie die Quadratur des Kreises."[66]) Ein Zeugnis der Seele eines materialistischen Naturforschers, unvergleichlich wertvoller, als sein abgequältes ignoramus et ignorabimus, und um ihn stellt sich, zum Zeugen aufgerufen, die gesamte Menschheit.

Wie die Wahrheit, so hat das Gute in der Seele seinen Thron aufgeschlagen, seinen himmlischen Glanz in ihre Natur eingetragen, sie verpflichtend in heiligster Pflicht und zugleich sie überragend in unvergleichlicher Hoheit und Majestät. Was ist schöner, liebenswürdiger, wertvoller als die wahre Tugend, was ist stärker als die sittliche Pflicht? Wie im empirischen Geistesleben neben der Wahrheit als tiefer Schatten der Irrtum steht, so schreitet mit furchtbarem Schritt durch die Menschheit die Schuld, das Bewußtsein des im eigenen Gewissen verletzten Heiligen. Die Universalität des sittlichen Bewußtseins, in sich schließend das in das Herz geschriebene Gesetz und die absolut verpflichtende Stimme des Gewissens, steht als empirische Tatsache unerschütterlich fest. Das Bewußtsein der sittlichen Schuld hat die Menschheit tiefer gefühlt als ein Tragiker es schildern kann. In blutigen Menschen- und Selbstopfern hat das schuldige Gewissen des Einzelnen und der Völker in erschütternder Sprache zum Heiligen um Verzeihung gerufen. Stets auch griff der im Gewissen, in seinem Recht und in seiner Pflicht verletzte Mensch „in den Himmel" und „holte herunter die ewigen Rechte, die

Die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins.

dort droben hängen, unzerbrechlich wie die Sterne selbst" (Schiller).

Universaler, ethischer Besitz der Menschheit ist nicht bloß die allgemeine Grundidee, wonach das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist, sondern diese Grundidee umschließt überall irgendeinen konkreten Inhalt von Grundforderungen der Moral (Verbot des Mordes, Betruges, Ehebruchs, Meineides, Diebstahls, Lüge, Heiligkeit des Vertrages, der Treue, Gerechtigkeit usw.), und zwar mit dem kategorischen Imperativ der Pflicht. Was aber das Einzelgewissen als unverfälschten Widerhall der eigenen Stimme vernommen, reflektiert sich im öffentlichen Gewissen der Gemeinschaften und Völker.

So wenig wie das Wahrheitsgesetz mit seinem konkreten Inhalt und der auf ihm ruhende gesunde Menschenverstand durch den bunten Wechsel der philosophischen Systeme, ebensowenig wird das Sittengesetz und das sittliche Bewußtsein der Menschheit umgestoßen oder entwertet durch die Veränderungen und Entwicklungsstufen, welche die Sitten- und Kulturgeschichte im Leben der Menschheit nachweist. Die Moralentscheidung ist stets eine Synthese aus Prinzipien und Tatsachen, und bei dieser Entscheidung wirken objektive und subjektive Faktoren ein. Auch die falsche und sündhafte Entscheidung läßt die Prinzipien in ihrem objektiven Recht und in ihrer verpflichtenden Kraft unangetastet. Auch heute können die Moralisten uneinig sein, wenn es sich um die Anwendung der absoluten Prinzipien auf weiter entfernte Fragen handelt. Man denke nur an die komplizierten Probleme, die das moderne Wirtschaftsleben aufwirft. Auch der sittliche Niedergang zivilisierter Völker beweist, daß der Mensch nie ungestraft die Hand an das Heilige legt. Die frivole und ohnmächtige Sprache: Alles ist erlaubt, bricht zusammen vor dem eigenen Wissen und Gewissen. Tod und Mißbrauch der Freiheit sind nicht das Leben und die Freiheit, zeugen aber dafür. Die Sittengeschichte beschreibt die Veränderungen und verschiedenen Formen, die das sittliche Urteil, der Gewissensausspruch, in der Anwendung auf konkrete Verhältnisse, je nach der Entwicklungsstufe der Einzelnen und der Völker, nach Erziehung, Bildung und Verbildung, Beeinflussung durch das Milieu, Wechsel der sozialen und kulturellen Lage, Aufstieg und Niedergang, angenommen hat. Unerschüttert aber bleibt die Tatsache, daß in den Grundforderungen der Moral das Gewissen eine einheitliche, markante und allen Jahrhunderten bekannte Sprache spricht, und unerschütterlich bleibt die andere fundamentale Tatsache der Gewissensmacht, jenes unauslöschlichen, inneren Lichtes und unverletzlichen, inneren Sollens, jenes unzerreißbaren Bandes, das den Geist an die sittliche Ordnung bindet, jenes Prinzips, das überall dem Gewissensausspruch den heiligen und unbedingt verpflichtenden Charakter gibt. Wenn auch das Gewissen des Naturmenschen infolge ererbter Leidenschaften und Laster in gebrochenen Tönen spricht,

unverkennbar bricht aus der Tiefe seiner Seele jene Macht hervor, die über ihm steht, jene Macht, die auch das ausgestoßene Mitglied der Gesellschaft zur Richtstätte begleitet.

Mit dieser Tatsache ist die andere verbunden, daß das sittliche Bewußtsein im religiösen verankert ist. So wenig wie die Volksseele, kennt die Menschheit eine selbstgeschaffene autonome Moral. Das Leben und die Literatur der Völker, so weit wir sie kennen, bis zu den primitivsten Stämmen, und bei diesen sogar in reinerer Entfaltung, gibt im Pflichtgefühl und Selbstbewußtsein, im Lobpreis der Tugend und im Reueschmerz lauten Ausdruck dafür, daß die Gewissensstimme als überpersönliche, überweltliche, als Gottesstimme tief empfunden wurde. Mag auch eine Reihe geistiger Mittelwesen als Wächter und Rächer einzelner Pflichten zwischen Gott und Mensch eingeschoben werden, im allgemeinen ist die Sprache der gesamten sittlichen Menschheit jene, die Sophokles spricht, wenn er von „erhabenen, in himmlischer Luft geborenen Gesetzen“ redet, „denen der Olymp allein Vater ist, und die keine sterbliche Mannesnatur zeugte“[67]). Die Naturwissenschaft konnte die Naturgottheiten entthronen und das Naturgesetz an die Stelle setzen. Jedes Naturgesetz bezeugt Gott, der an der Basis aller steht. Eine tiefer eindringende philosophische Betrachtung konnte die einzelnen göttlichen Gebilde, in denen zuletzt doch nur ein Strahl der höchsten Macht empfunden und personifiziert wurde, als Urheber und Wächter einzelner sittlichen Pflichten von der Tafel des sittlichen Gesetzes wegstreichen: wenn sie aber Gott leugnet, auf dem das Ganze ruht, so steht sie vor einem Abgrund. Die himmlischen Sterne auslöschen, die der sittlichen Welt leuchten, ist ebenso verhängnisvoll, wie die animalische Welt des Sonnenlichtes berauben.

Das sittlich Gute und die sittliche Pflicht.

Wer hat jemals ernst nachdenkend vor der Menschennatur in ihren sittlichen Kämpfen gestanden, ohne von jenem Gefühl ergriffen zu werden, dem Kant, von der Majestät der sittlichen Ordnung überwältigt, in den Worten Ausdruck gibt: „Sittliche Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, und doch dir, selbst wider Willen, Verehrung, wenngleich nicht immer Befolgung erwirbst, vor dem alle Neigungen verstummen: welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzeln deiner edlen Abkunft?“[68])

Das sittlich Gute tritt dem Menschengeiste als eine überlegene Macht entgegen, ausgerüstet mit ewigem Werte und unvergleichlichem Adel. Die sittlichen Werturteile sind dem Maßstabe, nach dem die zeitlichen Güter und Übel be-

urteilt werden, durchaus entrückt, sie tragen den Charakter absoluter und allgemeiner Gültigkeit für alle und jede Geisterwelt an sich, den Charakter einer inneren Notwendigkeit, so daß eine Umkehrung sittlicher Werte innerlich unmöglich ist. Es gibt Handlungen, die absolut und immer gut, andere, die absolut und unter allen Umständen schlecht sind. Nicht alles ist käuflich. Es gibt keinen irdischen Preis, der den Adel der Hingabe an das sittlich Gute, keinen auch, der die Verletzung des Guten aufwiegt. Die vergoldete Hand der Missetat mag das Recht wegstoßen, ein schnöder Preis oft das Gesetz erkaufen, vor dem Gewissen schon, diesem unbestechlichen Wertmesser und Richter, erscheint die Handlung in ihrer wahren Art „und wir sind selbst genötigt, unsern Sünden in die Zähne ein Zeugnis abzulegen“[69]).

Aus diesem ewigen, nie alternden Adel des sittlich Guten ist die absolute sittliche Pflichtforderung geboren, die, ausgerüstet mit unendlicher Kraft, an jeden Menschen herantritt. Wie ein geistiges Sinai steht sie in der Menschenbrust, den zum Guten veranlagten Menschengeist an das Gute bindend, nicht mit jenem mechanischen Zuge, mit dem der Stein zur Erde fliegt, auch nicht mit jenem sinnlichen Reiz, mit dem Speise und Trank den Hungernden und Dürstenden lockt, sondern mit jener unvergleichlich höheren Verbindlichkeit, jenem ethischen Sollen, das den freien Gehorsam fordert, wie es sich die innere Anerkennung erzwingt, das Übertretenkönnen nicht ausschließt, aber das Dürfen nicht zuläßt. Sie ist nicht wie eine eiserne Barriere, die den Durchgang schlechthin verhindert, und, wenn wir durchgegangen, zerbrochen oder weggeschafft sein muß. „Sie ist wie ein Sonnenstrahl. Man kann durch sie hindurchgehen. Aber ihre glänzende Linie bestimmt genau die Grenze, die nicht überschritten werden darf. Geschieht es doch, so verhindert sie es nicht. Mag jedoch die Barriere durchschritten worden sein, so besteht sie doch nach wie vor in voller Kraft und bildet die Grenze zwischen Gut und Bös.“[70]) Sie offenbart ihren unverletzlichen Charakter in jenen Konflikten des Menschenlebens, die als Schuld die Seele drücken. Man kann sie übertreten, aber nicht zertreten. Mag auch einer mit Macbeth flehen: „Verbirg dich, Sonnen-

licht, schau meine schwarzen tiefen Wünsche nicht"; mit unabweislich fester Hand setzt die verletzte sittliche Pflicht „unsern selbstgemischten giftigen Kelch an unsere eignen Lippen" [71]).

Wie in der Wahrheit und im Wahrheitsgesetz, so ragt ein ewiges Absolutes in der objektiven Sittlichkeit und in der sittlichen Pflicht in den Menschengeist hinein. Wie aus dem Sein die obersten Seinswahrheiten in ewiger Unveränderlichkeit fließen, so fließen aus dem innersten Charakter des sittlich Guten jene ewig gültigen Werturteile, die mit unbestechlichem Urteil den sittlichen Wert der menschlichen Handlungen bewerten. Und wie durch keine Gewalt und Sophistik das Wahrheitsgesetz seiner Wahrheit und leitenden Kraft, so kann die sittliche Pflicht ihrer Heiligkeit und ihres absoluten Imperatives nicht beraubt werden. In der Eigenart von Erkenntnis- und freier Willenstat liegt es begründet, daß ein unverschuldetes Außerachtlassen des Wahrheitsgesetzes Irrtum, eine absichtliche Verletzung der sittlichen Pflicht Sünde ist, daß ferner das natürliche Sittengesetz zwar den Charakter absoluter Wahrheit an sich trägt, die sittliche Pflicht aber nicht mit dem Charakter des logischen Zwanges uns nahe tritt.

Das Wesen der sittlichen Ordnung in ihrer objektiven Größe und Erhabenheit, mit ihrem absoluten, allgemein gültigen, dem Meinen und Belieben völlig entzogenen Unterschied zwischen Gut und Bös, dieses unbedingt, ewig Gute verlangt mit gebieterischer Notwendigkeit eine Ursache von gleicher Größe und Herrlichkeit, ein h ö c h s t e s a b s o l u t e s P r i n z i p d e r S i t t l i c h k e i t, das dem sittlichen Gesetz seinen ehrfurchtgebietenden Charakter gibt. Es fordert einen obersten Wertmesser des Guten, der den sittlichen Handlungen jenen eigenartigen Wert, jene schlechthinnige Güte, der Tugend jene Schönheit verleiht, vor der ein Kant wie anbetend stand, und vor der jeder sittlich empfindende Mensch sich verneigt. Im empirischen Menschengeist kann dieses Prinzip nicht gefunden werden. Unendlich überragt ihn die sittliche Ordnung; sie ist ewig gültig für jede wirkliche und mögliche Geisterwelt. Unwandelbare sittliche Wahrheiten, unbedingt verpflichtende Sittengesetze können ihre Quelle nur in einem unwandelbaren Geiste von immer notwendiger, absoluter Güte haben. Es muß existieren ein h ö c h s t e s Gut, so sicher als die sittliche Ordnung in ihrem absoluten Wert sich in unserem Bewußtsein offenbart. Und

die sittliche Pflicht, in der die Hochachtung und Hingabe zum Ausdruck kommt, welche der empirische Menschengeist dem absolut Guten schuldet, diese autoritative Inanspruchnahme unserer ganzen Persönlichkeit kann ihren letzten Grund nur in einem absolut verehrungswürdigen Gut haben, das der Seele als gesetzgebender Wille entgegentritt und vor dem alles andere verstummen muß. Der Mensch selbst kann dieser letzte Grund nicht sein. Die sittliche Pflicht steht himmelhoch in unverletzlicher Majestät über ihm, nicht unter ihm, sie hält einen Schild wie aus Licht gegossen über seine Menschenwürde, sie gibt ihm Heldenstärke über sich selbst, sie trägt ihn empor zur Sonnenhöhe des sittlichen Ideals, sie folgt ihm, wenn er ihr entrinnen will, sie klagt ihn an und beugt ihn nieder, wenn er sie verletzt hat. Höchstes Prinzip des sittlichen Gesetzes, letzter Grund der sittlichen Pflicht kann nur Gott, der absolut Heilige sein, ein Wille, über dem kein Gesetz steht, sondern der dieses Gesetz in heiliger Klarheit lebt, der nicht einem über ihm stehenden Gut untergeordnet ist, sondern der — sonst würde die Frage sich immer wiederholen — mit dem höchsten Gut eins, das höchste Gut selbst ist. Auf die Frage Kants an die sittliche Pflicht: „Wo findet man die Wurzeln deiner edlen Abkunft?“ gibt es nur eine Antwort: Im persönlichen Gott. Diese Antwort fordern die unleugbaren Tatsachen des sittlichen Bewußtseins der Menschheit.

Die sittliche Anlage der Seele

Es erhebt sich die weitere Frage: Woher hat der Mensch, und nur er allein auf dieser Welt, das sittliche Bewußtsein, bloß als Tatsache betrachtet, woher stammt die sittliche Naturanlage, diese Mitgift der Seele, vermöge deren er Gut und Bös als tiefste Gegensätze unterscheidet, dem Guten seine Huldigung, reines Wohlgefallen darbringt? Woher stammt das Gewissen als ursprünglicher, unverlierbarer und unertötbarer Besitz der Menschennatur, woher diese Stimme, die mit dem Erwachen der Vernunft mit hehrem Klang in seiner Seele erklingt, die auch den Missetäter im Lasterleben mahnt, daß er zum Guten bestimmt ist, ihm folgt bis vor die Pforte des Todes, um hier zum letztenmal in furchtbarem Ernst zu sprechen? Woher diese Anlage und

Richtung auf das sittlich Gute und zum sittlichen Leben? Woher diese Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit in der menschlichen Seele, diese subjektive Hinordnung auf ein Reich sittlicher Ordnung und Verwirklichung sittlicher Zwecke in der Menschenwelt? Wer setzte die Gewissensstimme neben die Freiheit und den Glückseligkeitstrieb, damit sie mit unerschütterlicher Kraft beide auf das sittlich Gute hinlenke? Diese Stimme thront über der Seele, aber sie wohnt ihr zugleich inne, nicht als Errungenschaft, sondern als Gabe, die zur Aufgabe wird. So wenig wie das Wahrheitsgesetz und die Hinordnung auf die Wahrheit ohne Gott erklärt werden kann, so wenig die sittliche Anlage und die Richtung auf das sittlich Gute. Sie geht aller menschlichen Tätigkeit und Erziehung, allem Unterricht voraus; sie kann durch keinen Menscheneinfluß und durch keine Menschenmacht vernichtet werden. Dieses Bild der Seele hat die ewige Weisheit geschaffen, nicht von außen an eine fertige Natur herantretend, sondern die sittliche Menschennatur selbst bildend und teleologisch gestaltend, in die geistige Natur einen Abglanz ihrer selbst, einen Abglanz der ewigen Wahrheit und Heiligkeit legend. Und diese sittliche Anlage ist Menschheitsanlage; dieses Bewußtsein ist Völkerbewußtsein, das in verschiedenen Mundarten von seinem Schöpfer, von der Gottesstimme in der Menschenbrust Zeugnis ablegt. Kein Materialist und Monist kann das sittliche Bewußtsein erklären; von ihren Prinzipien aus stehen sie vor dieser überwältigenden Tatsache „wie vor der Quadratur des Kreises, und wie gespießt auf die Hörner eines Neuntöters.“

Das Ziel der sittlichen Ordnung.

Daß die sittliche Ordnung der vornehmste Teil der Weltordnung ist, gesteht auch die antitheistische Ethik, soweit sie der Hoheit des Sittlichen gerecht wird, freiwillig oder unfreiwillig zu. Sie wäre aber das rätselhafteste Einschiebsel in den Naturlauf ohne ein ihrer würdiges Ziel. Die Kantsche Frage nach ihrer edlen Abkunft taucht in gleicher Größe auf bei der Frage nach ihrem Ziel. Beide Fragen umschlingen und durchdringen sich. Wo liegt der Daseinszweck eines sittlichen Wesens? Im Reich der Zwecke ist der nächste stets vom höchsten abhängig. Der höchste umspannt

und durchdringt die anderen, er begründet eine heilige Hierarchie der Zwecke, in welcher die niederen durch den höchsten getragen, geordnet und geeint werden. Wie ordnen wir unser Leben? Das ist die Frage, die einen D. Fr. Strauß peinigte, und die er für seine „Wir", die oberen Zehntausend, mit leichtgeschürzter Rede beantwortete, und an deren Beantwortung für die „Duzbrüder in Hemdärmeln" er verzweifelte. Die sittlichen Prinzipien sind aber zugleich die sozialen Bindegewalten, die frei und freudig binden, nicht im Sinne des Zwanges, sondern um ein schönes Wort Platos zu gebrauchen, „das goldene Leitzeug der sittlichen Einsicht an die Stelle des eisernen und starren der Begierde setzend". Auch das Recht wurzelt in der Ethik und hat von daher seine innerlich bindende Kraft. Gibt es keine höhere, den Einzelwillen bindende Macht, so gibt es auch kein Recht und keinen Rechtsstaat.

Das Gute als Ziel und das Gute als sittliche Leistung sind unzertrennlich miteinander verbunden. Die Zielfrage tritt unmittelbar vor das Antlitz des sittlich verpflichteten Menschen, und durch keine Sophistik läßt sie sich von dem geistigen Auge jenes Zweckwesens verbannen, das immer wieder fragt: Weshalb bin ich unbedingt in schwerster Verantwortlichkeit verpflichtet, weshalb muß ich bereit sein, im Dienste des Sittlichen die größten Opfer zu bringen? Ohne die innere Verknüpfung mit einem absolut heiligen und absolut wertvollen Endziel fällt die sittliche Ordnung, fällt der unvergleichliche Wert des sittlichen Guten und die unbedingte Notwendigkeit der sittlichen Pflicht. Wo sie dennoch festgehalten wird, geschieht es unter dem Drang der sittlichen Natur, die besser ist als das System, unter dem überwältigenden Eindruck der Erhabenheit des sittlich Guten, das sich Anerkennung erzwingt, und in einer glücklichen Inkonsequenz, vermöge deren die praktische Vernunft die Ideale bejaht, welche die theoretische untergräbt.

Jeder Philosoph langt von seinem System aus bei der Moral an, wo er die praktischen Konsequenzen ziehen, wenigstens zulassen muß, daß andere sie ziehen. Die Moral ist Prüfstein und Bewährung jeder Weltansicht. Ein tragischer

Zug geht durch die moderne gottesflüchtige Ethik. Das Moralproblem hat sie mächtig erfaßt, und sie fühlt, daß es sich hier um eine Lebensfrage für die Menschheit handelt, daß die Moral ein Organ ist, das man nicht ersetzen kann. Alle Kraftanstrengung, die Moral ohne Gott zu retten, sie als bloßes Menschenwerk, als autonome Moral zu begründen, war Sisyphusarbeit, und endete damit, daß sie in ihrer Existenz und Notwendigkeit in Frage gestellt wird, oder daß sie als ein dunkles Rätsel auftritt wie das Fatum in der Stoa. Nach Tolstois treffendem Vergleich sind diese Denker in ihrer Arbeit dem Kinde gleich, das die Wurzel einer schönen Pflanze für unnötig hält, sie wegreißt und die Pflanze ohne Wurzel in die Erde steckt[72]). Und doch, bei der Zerstörungsarbeit noch eine Hochachtung vor ihrer übermenschlichen Größe, die man zu retten sich verpflichtet fühlt, nachdem man den Grundstein, auf dem ihre erhabene Gestalt steht, weggerissen hat!

Die gottesflüchtige Ethik hat kein unvergängliches Gut und Ziel, und damit verliert sie das sittliche Ideal und das unbedingt bindende Richtmaß. Der sittliche Wille wird zum Januskopf, dessen eine Seite mit unbedingter Verpflichtung auf ein unvergleichlich Wertvolles hingerichtet ist, während die andere in eine leere Wüste schaut — ein lebendiger Widerspruch. In wilder Jagd folgen sich die Propheten der religionslosen Moral, stets wieder vergeblich versuchend, dem sittlichen Kampf ein Ziel zu geben und den Bankrott aufzuhalten, dem ihre Moral entgegeneilt.

Ein zusammenfassendes Bild genügt, die Nichtigkeit solcher Anstrengung darzutun. D. Fr. Strauß hat uns die Weltmaschine geschildert, wie sie mit ihren gezahnten Rädern alles zerreißt und mit ihren eisernen Stampfern alles zermalmt. In dieses grausige Räderwerk ist auch der Mensch mit seinen sittlichen Idealen gestellt, zu keinem andern Zweck, als in gleicher Weise wie alles andere zerrissen und zermalmt zu werden. Keine Kunst der Phantasie und kein Pathos der Grabrede vermag es, der gottesflüchtigen Ethik über diese garstige Grube zu helfen, in der alle sittlichen Ideale begraben liegen. Wenn auf die sittlichen Kämpfe in diesem Erdenleben, auf die unzähligen Opfer im Dienste des Guten und auf die zahl-

losen Taten sittlicher Niedertracht dieselbe Antwort folgt, ein ewiges Schweigen, dann hat das Gute nicht mehr Existenzberechtigung wie auch das Böse, dann sind die sittlichen Ideale ein Hohn, die sittliche Anlage ein Unsinn, und der hehre Ton der Pflicht ein schriller Mißton, der übertönt wird von dem Sirenensang der Lust. Nein, der Mensch bedarf einer anderen Genugtuung für seinen Verstand, einer anderen Kraft für seinen Willen, eines anderen Trostes in seinen Leiden, einer anderen Stärke für seine Hoffnung, einer anderen Sprache für sein unruhiges Herz, anderer Blumen, die er auf die Gräber seiner Väter streut, und anderer Lieder, die er an der Wiege seiner Kinder singt. Einer Menschheit, welche die ewigen Lebensziele preisgab, schaut der Pessimismus grinsend ins Gesicht.

Die Sanktion der sittlichen Ordnung. Schwer sind die Dissonanzen, die das Menschenleben in den scharfen Gegensätzen zwischen Tugend und äußerem Schicksal, Verdienst und Weltlauf aufweist. Neben der geknechteten Unschuld steht das geschminkte Laster, die Sünde nimmt die Ehren in Empfang, die der Tugend gebühren. Das Unrecht triumphiert über das Recht. Vor der Sünde, in Gold gehüllt, erlahmt so oft das Schwert des Rechtes. „Der Teufel wird zum Kavalier, und der Drache trägt menschliche Gestalt.“ Seit Beginn der Welt hat die Menschheit diese Klage zum Himmel gerufen, und das gefolterte Gewissen hat an den Thron einer ewigen Gerechtigkeit appelliert. In der Seele des Menschen steht, innerlich gepaart mit der Idee des sittlich Guten, die Idee des Rechtes, als gewaltige unangreifbare Macht, sich gründend auf die Einsicht in den inneren Wert oder Unwert des Guten oder Bösen. Wenn der Thron des gerechten Gottes hinsinkt, so ruft das menschliche Herz vergebens nach Recht, der verletzendste Widerspruch wird verewigt, und die sittliche Ordnung endigt mit schreiender Unordnung, mit ewigem Ärgernis.

Die Dissonanzen regen das sittliche Empfinden so tief auf, und der Bestand der sittlichen Ordnung ist mit der Sanktion derselben so innig verbunden, daß selbst Kant Gott, den er bei der Grundlegung der Moral glaubte umgehen zu können, als Garant derselben postulieren mußte, weil er allein die Dissonanzen auflösen und der

Tugend ihr Recht verleihen kann. Es war von seiten Kants eine nachträgliche Anerkennung des Zusammenhanges zwischen Moral und Religion, den er vorher leichtfertig gelöst hatte. Gott erscheint als äußeres Anhängsel, als Lückenbüßer der sittlichen Ordnung, die innerlich mit ihm nichts zu tun hat und ohne ihn sich aufbaut. Ein klaffender Widerspruch. Der gewaltsame Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft in der Kantschen Philosophie kommt auch bei dieser Konstruktion zum krassen Ausdruck. Aber es war eine Anerkennung des unvergleichlichen Wertes der Tugend und der Notwendigkeit einer ebenbürtigen, im Interesse der sittlichen Ordnung geforderten Sanktion. Die Lobredner der autonomen Moral spinnen den Irrtum der „theoretischen Vernunft" und das aussichtslose Beginnen, eine Moral ohne Gott zu begründen, weiter; an der Forderung der „praktischen Vernunft" aber gehen sie stumm vorbei. Auf der Wagschale, mit der sie Gut und Bös messen, liegt nicht mehr ein absoluter Wert. Und was bieten sie der Vernunft und dem verletzten Recht als Genugtuung? Das Nichts.

Wer die sittlichen Kämpfe von Gott, der sie mit heiligem Interesse beobachtet und mit ewiger Gerechtigkeit über ihnen waltet, loslöst, setzt das Messer an den Nerv der sittlichen Pflicht und zerbricht die ehernen Tafeln in der Menschenbrust. Wenn die Unordnung letztes Ziel des Weltlaufs ist, kann die sittliche Pflicht nicht unumstößliches Gesetz sein. Nicht Sophistik, nein, die Vernunft muß dann die Konsequenzen ziehen, und sie zieht dieselben in einem Volksleben, dem man in Gott jene Macht genommen hat, die jeder Arbeit einen ewigen Grund und ein ewiges Ziel gibt, und die segnend und versöhnend über dem Zwiespalt des irdischen Lebens steht. Die sittliche Ordnung ist mit ihrer Sanktion innerlich und solidarisch verbunden. Sind wir ihre Diener, so sind wir auch ihre Klienten. Ist ihr zuletzt an nichts etwas gelegen, so sind wir auch an sie nicht gebunden. Ist auf ihren Zügen zuletzt nur absolute Gleichgültigkeit gegen Gut und Bös zu lesen, dann ist ihr Adel und ihr Wappenschild nur eine Illusion. Selbst in der Welt des Stoffes gibt es keine Aktion ohne Reaktion; der Organismus reagiert auf jeden Einfluß und wehrt sich gegen jede Schädigung. Gibt es keine ewige Reaktion, so ist die sittliche Ordnung, bei schärfster Spannung der Gegensätze, in letzter Hinsicht blinder, untätiger und ohnmächtiger als der Stoff.

Zusammenfassender Schluß.

Wir schließen: Gott existiert, so wahr eine sittliche Ordnung, ein absolut Gutes existiert, und in der sittlichen Pflicht ein absolut Heiliges zu unserer Seele spricht, und so wahr eine absolute Sittlichkeit ein absolutes Ziel, und das Gute sein ewiges Recht verlangt. Nicht als ob, um einem Einwand zuvorzukommen, die sittlichen Tatsachen des Bewußtseins ohne Gotteserkenntnis nicht erkannt werden könnten. Wie die Welttatsachen, die Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Welt, ohne Gott zwar erkannt, ohne ihn aber nicht erklärt werden können, und somit sichere Führer zu Gott werden, so fordern die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins mit stringenter Notwendigkeit Gott als ihr Prinzip und Ziel. Sie sind eine Führerin zu Gott, der uns im tiefsten Innern, in unseren heiligsten Lebensinteressen, an jenem Punkte erfaßt, wo das göttliche Urbild den Abglanz seiner Heiligkeit in sein Ebenbild legte. Und das Ebenbild zeugt für das göttliche Urbild, wie auch die Meeresmuschel, ans Ohr gehalten, von dem gewaltigen Rauschen der Meereswogen erzählt, die sie gebildet haben.

Nun erkennen wir, daß die Stimme Gottes zugleich die S t i m m e u n s e r e r N a t u r ist. Das sittliche Gesetz tritt nicht äußerlich, als f r e m d a r t i g e s, der Willkür entstammendes Machtgebot an sie heran, sondern ist ihr „ins Herz geschrieben", und somit „ist sie sich selbst Gesetz", autonom, nicht ohne Gott und im Gegensatz zu ihm, sondern durch Gott und in Beziehung zu ihm. Die schöpferische Weisheit trug, wie bei den Naturdingen, den Titel ihrer Herrschaft in die Natur hinein, das Sittengesetz ist Naturgesetz der Seele. Es ist in ihr als lebendiger Besitz, stammt aber nicht von ihr. Gott steht über uns, aber zugleich in uns. Die menschliche Vernunft ist n ä c h s t e Regel des sittlichen Lebens, zugleich aber der Herold Gottes. Die Beziehung zum absoluten Prinzip der Sittlichkeit ist aber keine Schwächung ihrer eigenen Sittlichkeit, sondern deren Begründung und Zielordnung, Kraft und Halt. Der Adel ihrer Sittlichkeit ist ferner Beziehung zur wesenhaften Heiligkeit. Im absoluten Wert des Sittengesetzes erkennt sie, daß seine Gebote nicht der Willkür, vielmehr dem ewigen, sittlichen Ideal entstammen, nicht gut, weil sie geboten, sondern geboten, weil sie gut sind.

Die sog. autonome Moral.

Gegen die absolute selbstherrliche „Autonomie" des Menschen protestieren Erfahrung und Vernunft. Der Mensch ohne Gott gleicht dem Petrus auf den Meereswogen; er versinkt, wenn Gott ihn nicht hält. Kant wird als der Vorkämpfer der

religionslosen Moral angerufen. Aber sein Wagnis ist gescheitert. Sein „kategorischer Imperativ der autonomen Vernunft“ ist nach seinem eigenen Zugeständnis eine letzte „Unbegreiflichkeit“. Die großen Tatsachen des sittlichen Bewußtseins bleiben somit unerklärt, und zuletzt, beim Abschluß des im tiefsten Grunde unerklärlichen Gebäudes, muß der Königsberger Denker Gott postulieren als einen Gott „von Gnaden des kategorischen Imperativs“, damit er das in Ordnung bringe, was die selbstherrliche Autonomie in Unordnung brachte und den kategorischen Imperativ schütze, wenn er ins Nichts versinken will.

Die moderne Verherrlichung der selbstherrlichen „Autonomie“ ist anmaßende Selbstvergötterung des Menschen und der Menschheit, die nirgends mehr zu Schanden wird als im sittlichen Leben. Neben ihr steht, aus ihrem Samen gezeugt, der Geist der Verneinung, der sich austoben will, indem er alle Werte umwertet — die Apotheose der Selbstsucht.

Die positivistischen Systeme der Gegenwart wollen auch das Sittliche in ihr bereit gehaltenes Entwicklungsschema pressen. So erscheint es nur noch als Entwicklungsprodukt, aus der Zeit geboren und mit der Zeit sich wandelnd. Nicht nur für die verschiedenen Zeiten, nein, auch für die verschiedenen Gruppen des Volkes und zuletzt für die verschiedenen Individuen gibt es eine b e s o n d e r e Moral. Auf die Frage, ob die Entwicklung nicht auch zu dem Resultate hinführen könne, daß Untreue und Betrug Tugenden werden, haben sie nur die erbärmliche Ausrede: Die Menschheit könne es nicht ertragen, wenn solche Untugenden allgemein würden. Ein System, das nur von einer Summe zufälliger Tatsachen etwas weiß, kann keine innerliche Notwendigkeit, keinen absoluten Unterschied von Gut und Bös kennen und keine unbedingte Pflicht begründen. Will die Geschichte eine Lehrmeisterin sein, so darf sie nicht bloß den Schauplatz der Taten vorführen, sondern muß sie beurteilen. Dazu bedarf sie eines festen Wertmessers. Wo soll sie ihn finden, wie soll sie sittliche Imperative schaffen können, wenn es im geistigen Leben nichts Beharrendes in der Zeit und gegenüber der Zeit gibt?

Der Naturalismus stellt die Devise auf „Naturwissenschaft, keine Ethik“! Seine Menschheitslehre ist gesteigerte Zoologie, und das Ziel der eigentlich ziellosen Entwicklung ist die E r h ö h u n g d e s T y p u s M e n s c h auf dem Wege der Naturauslese, ein Prinzip, das an den Menschen die Aufforderung richtet, der Selbstsucht in allen Formen zu fröhnen und die Selbstüberwindung nur insoweit zuzulassen, als es

das Selbstinteresse gebietet. Wer sich den empörenden Konsequenzen solcher Prinzipien entziehen will, kann es nur, indem er Anleihen macht bei der religiösen Moral. In voller Konsequenz haben aber manche alle Scham abgeworfen. Auf die sozialen Fragen angewandt, verkündet dieser oberste Wertmesser des sittlichen Lebens die Verherrlichung der *brutalen Macht* in der Form der Herrenmoral, des Rechtes der Starken, das sich auf das Distanzgefühl in der Welt gründet und in der Grausamkeit die „kostbarste und stimulierendste Würze des Lebens“ sieht. Auf der einen Seite eine Masse Ausgeplünderter, auf der anderen Seite eine Anzahl „Herrenmenschen“, und zum Hohne fügt man hinzu, daß die Günstlinge der Naturauslese das „Recht“ haben, das in der Menschheit herrschende Gesetz der Entwicklung im Kampfe ums Dasein an den Schwachen erbarmungslos zu vollziehen. Aber auch die „Duzbrüder in Hemdärmeln“ treten auf den Plan und geben dem Gesetz nicht einen sozialaristokratischen, sondern sozialdemokratischen Charakter. Die Macht liegt in den Fäusten der Weltarmee der Fabrikarbeiter, und Lasalle hat diese Macht geschildert als eine Kriegsfurie mit ehernen Sandalen, mit wild aufgelöstem Haar und mit vor Leidenschaft sprühenden Flammenaugen. Wer hat recht? Wenn das Gesetz recht gäbe, beide und darum keiner. Alle Fragen wären nur noch Fragen der Gewalt, nicht des Rechtes, — und „die sittliche Ordnung behauptet sich, wenn nicht als Gesetz, dann als Gericht“.

Man verfeinert das genannte Prinzip, ohne es indes wesentlich zu erhöhen, wenn man die *Wohlfahrt der Menschheit* oder den *Kulturfortschritt* als Wertmesser und Ziel des sittlichen Lebens aufstellt. Nicht „Naturwissenschaft, keine Ethik“, sondern „Naturwissenschaft und Ethik“ soll dem Naturalismus gegenüber die Devise sein. Mit ernsten Worten mahnen die Vertreter dieses Prinzips an die Bedeutung der sittlichen Güter, die der Naturalismus verschlinge. Man sucht ein „Über dem Menschen“, das ihn beherrscht und leitet. Da man das Göttliche verloren hat, so sucht man ein Übermenschliches in der Menschheit, und mit aller Anstrengung der Stimme spricht man von der Ehrfurcht, die der Einzelne der Gesamtheit, oder „jenem gewaltigen Phänomen schulde, das wir Kulturfortschritt der Menschheit nennen“[73]). Man findet aber nichts als eine aus einzelnen zusammengesetzte Kollektiveinheit von sehr verschiedener, oder einen abstrakten Begriff geschichtlicher Entwicklung von sehr dehnbarer Qualität. Man möchte eine „Welt über der Welt“ aufbauen, aber kein Jenseits, und so bleibt man immer wieder in der Welt mit ihren harten Tatsachen und schreienden Gegensätzen; man fordert Ehrfurcht vor dem, was vielfach so gemein und niederträchtig ist. Man bleibt im Diesseits, in endlichen, dazu noch verschieden gefaßten und wechselnden Beziehungen, aus denen man Gut und Bös nicht erklären, einen absoluten Wert nicht ableiten und eine unbedingte, heilige Pflicht nicht begründen kann. Das Gute ist von

ganz anderer Art als die irdischen Kulturgüter. Menschheitswohl und Kultur sind zudem schwankende Begriffe; das sittlich Gute würde somit den Zeitmeinungen und Zeitmächten ausgeliefert, während es über dem Gewoge des Lebens wie ein unerschütterlicher Fels stehen soll, den sittlichen Charakter bildend, der jedem Anprall und jeder Willkür trotzt. Die öffentliche Meinung spricht oft genug die Triebe heilig; sie hat kein Wort der Anerkennung für jene sittlichen Großtaten, die im Stillen geschehen und das Salz der Erde sind. — Die selbstherrliche Moral schlägt übrigens hier in ihr Gegenteil um, sie stellt eine Heteronomie oft schlimmster Art auf, opfert die sittliche Persönlichkeit des Einzelnen einer Gesamtheit, „die in ihrem Lieben und Hassen, in ihrem Richten und Urteilen nicht heilig und gerecht genug, um unbeschränkte Hingebung, nicht stark genug ist, um unbedingtes Vertrauen zu verdienen". (Mausbach.[74]) Die Moral verpflichtet ferner nur Personen, nicht eine Abstraktion oder eine Kollektiveinheit; sie ist also zunächst Moral der einzelnen Persönlichkeit; nur indem sie diese gut macht, kann die Wohlfahrt der Menschheit, die aus den einzelnen sich zusammensetzt, gefördert werden. Der Mensch muß bereit sein, der Gemeinschaft, dem Staate, große Opfer zu bringen; eines darf er ihr niemals bringen, das Opfer seiner sittlichen Persönlichkeit und Bestimmung. Die religiöse Moral allein sichert die Würde der sittlichen Persönlichkeit und bildet den sittlichen Charakter, diese Einheit und Festigkeit im Denken, Handeln und Wollen, und sie allein bietet die höchsten Motive zur unentwegten Pflichttreue und zu bewunderungswürdigem Opfersinn. Der Mensch dient Gott allein. Menschheitswohl und Kulturfortschritt, richtig verstanden, sind sittliche Ziele. Sie machen aber Prinzip und Ziel der Sittlichkeit nicht aus, sind vielmehr von ihm umschlossen. Nicht sie bedingen das sittlich Gute, sondern sie sind von letzterem bedingt. Das sittlich Gute ist zuletzt das w a h r h a f t N ü t z l i c h e, und dem Kulturfortschritt müssen ununterbrochen jene, im ewigen Lichte strahlenden Leitsterne leuchten, ohne deren treue Beachtung kein Staat und kein Volk die Höhe der Kultur erstiegen oder die erstiegene behauptet hat. In einer Gesellschaft, in der alles schwankt, so schrieb der französische Dichter Viktor Hugo, muß der ernste Denker zwei heilige Säulen aufrichten: Die Achtung vor den Greisen und die Liebe zu den Kindern. Ihm antwortete der französische Apologet Michelet: In einer Gesellschaft, in der alles schwankt, muß der ernste Denker zwei Säulen aufstellen, die wahrhaft heilig sind, und die wirklich und allein stützen: G o t t u n d d i e s i t t l i c h e P f l i c h t[75]).

Schauen wir zurück auf den durchmessenen Weg. Alle Linien der Natur und der Seele weisen auf Gott hin und führen zu ihm. Mag der Mensch den forschenden Blick in die Natur oder in sein eigenes Innere lenken, Gott steht überall an den

Wurzeln alles Seins um uns und in uns; mit allem Seienden, allen Gesetzen, allem Wahren, allem Guten hängt er so innig zusammen, daß jede Frage, jedes „warum“ zu ihm führt, der höchsten Ursache, dem letzten Ziel. Die Sprache der Natur fand ihren Widerhall in der Seele des großen Naturforschers Linné: „Den ewigen, allwissenden und allmächtigen Gott sah ich vorübergehen, und ich wurde von Staunen ergriffen. Ich las einige seiner Spuren in der Schöpfung. Und in allen, auch den kleinsten, die fast ein Nichts sind, welche Offenbarung der Macht, der Weisheit und der unerforschlichen Vollkommenheit!“ [76]) Mit der Sprache der Schöpfung klingt zusammen die Sprache der Seele. Die Herrscher dieser Welt prägen ihr Bild auf die Münzen als Zeichen ihrer Autorität und Macht. „Wessen ist das Bild und die Umschrift?“ so fragte der Heiland die ihn versuchenden Pharisäer. Sie antworteten: Des Kaisers. Wessen ist das Bild und die Umschrift der Seele? Die Antwort kann nur lauten: Gottes. In den Phänomenen ihres Innenlebens, besonders in der sittlichen Ordnung tritt er ihr nahe. Im tiefsten Hintergrunde der Welt des Gewissens steht das Gute, als Prinzip der Verpflichtung und der Liebe, das die Seele unbedingt für sich in Anspruch nimmt. Gott ist mit ihrem innersten Sein, ihren heiligsten Interessen, ihrer tiefsten Sehnsucht, ihrer Sorge für ihr Schicksal so innig verbunden, daß sie „in ihm lebt, in ihm sich bewegt, in ihm ist“. Und in ihrer Natur hat sie das Licht der Vernunft, das für alles außer ihr und in ihr einen letzten Grund und ein letztes Ziel fordert, über dem Zeitlichen ein Ewiges, über dem Kontingenten ein Absolutes, über den Ordnungen des natürlichen und sittlichen Lebens den Schöpfer erkennt. Von der Memnonsäule in Ägypten sagten die Alten, daß sie wunderbar erklinge, wenn die Strahlen der Morgensonne sie berührten. Ihr gleicht die Seele. Wenn die Strahlen der Schöpfung sie berühren und ihr inneres Licht sie erhellt, erklingt in ihr ihr erhabenstes Wort von Gott, ihrem Ursprung und Ziel [77]).

---

2. Kapitel.

Das Wesen Gottes als des überweltlichen persönlichen Geistes im Gegensatz zum Monismus.

§ 1. Das Wesen Gottes.

Die Unvollkommenheit und Wahrheit der irdischen Gotteserkenntnis.

Eine schöne Parallele zu unserer irdischen Gotteserkenntnis bietet uns die astronomische Wissenschaft. Wie klein ist der Mensch im Weltall, wie groß aber ist die Kraft seines Geistes! Er mißt die Bahnen der Planeten und Sonnen, berechnet die Entfernung der Sterne nach Lichtjahren und dringt hinein in die Unermeßlichkeit des Weltalls, selbst dorthin, wohin kein Fernrohr mehr trägt[78]). Und doch, die Schöpfung in ihrer unerforschlichen Größe zwingt ihn zum Staunen. Der Astronom schaut in unermeßliche Weiten, Sternensystem reiht sich an Sternensystem, Myriaden von Sternen leuchten vor ihm auf in der Milchstraße. Es erfaßt ihn das Gefühl der Unendlichkeit. Sein Wissen ist Stückwerk; er muß sich vorkommen wie ein Schiffer, der in kleinem Kahn hinausfährt auf ein unermeßliches Meer, wie ein Kind, das mit schwacher Hand aus dem Ozean schöpft. Und wie in der Welt des Großen, so ist es in der Welt des Kleinen. Vom Wasserstoff sagt man uns, daß die Gasmolekeln, 140 Millionstel Millimeter voneinander entfernt, sich mit einer Geschwindigkeit von über 1800 Meter in der Sekunde bewegen. Und erst der Wunderbau der Zelle und des Samens! Wie bildet sich in der Stille das Leben? Wie bildet der Geist in geheimnisvoller Werkstätte die Gedanken? Das Staunen, aus dem nach

Platos und Aristoteles Wort die Wissenschaft entsprang, begleitet sie auf ihrem Wege, und sie endet im Staunen, in der Ehrfurcht vor dem Geheimnisvollen, in dem das Göttliche ihr entgegentritt. Die Fürstin aller Wissenschaften, die Theologie, nicht bloß die übernatürliche aus dem Glauben, sondern auch die natürliche aus der Vernunfterkenntnis, soll reden von Gott. Sie ist eine Priesterin, die auf heiligem Boden voll Ehrfurcht und mit ausgezogenen Schuhen steht. Mit stammelnder Zunge, aber mit brennendem Herzen redet sie von Gottes Größe und Erhabenheit, anbetend verhüllt sie ihr Antlitz vor der Majestät des Unendlichen. Um so ehrwürdiger aber steht sie vor uns. Die Wahrheit und Gewißheit ihrer Erkenntnis wird nicht dadurch beeinträchtigt, daß sie mehr als jede andere Wissenschaft, ihre Jünger, jeden menschlichen Verstand und jedes menschliche Herz, in Ehrfurcht niederbeugt. Was allem Großen eigen ist, darf dem Größten nicht fehlen. Gott muß ein Geheimnis, muß größer sein als seine Schöpfung, größer als unser Verstand und unser Herz.

Das Wissen, das die Astronomie vermittelt, büßt seine Wahrheit dadurch nicht ein, daß sie vor schier Unerforschlichem steht und ihr Objekt niemals ausschöpft. Mag auch der Umkreis dessen, was sie nicht weiß, den Umkreis ihres Wissens weit überragen, letzteres verliert dadurch seine Wahrheit und Schönheit nicht. Auch ein unvollkommenes Wissen ist wahr, wenn nur der Inhalt desselben mit dem Gegenstand übereinstimmt, und die Aussagen, die es enthält, dem Objekte wirklich zukommen. Wir wissen, daß der Wind weht, wenn wir auch nicht wissen, woher er kommt, und wohin er geht. Wir wissen, daß ein Körper seine Bewegung auf einen andern überträgt, wenn wir auch nicht wissen, wie dieses geschieht. Wenn nur das Wissen wahr wäre, das einen Gegenstand vollständig begreift, so wäre sozusagen all unser Wissen eitel. Wahrheit und Unvollkommenheit der Erkenntnis sind keine Gegensätze, sondern Wahrheit und Falschheit. Ein falsches Urteil liegt aber nur dann vor, wenn unser Denken von einem Gegenstand etwas bejaht, was ihm nicht zukommt, oder verneint, was ihm zukommt. Die wahre und gewisse Erkenntnis von der Welt außer uns und der Welt in

uns nehmen wir zum Ausgangspunkt unseres Schlusses. Ist dieser Schluß fehlerlos gemacht, so muß er wahres und gesichertes Wissen liefern. Wenn es also überhaupt eine Erkenntnis objektiver Art gibt, dann ist unsere Gotteserkenntnis dem Inhalt nach wahr, wie sie der Form nach gewiß ist.

Hier auf Erden erkennen wir Gott nicht so wie er ist, schauen ihn nicht von Angesicht zu Angesicht, nicht unmittelbar in seiner göttlichen Wesenheit. Wenn aber das Licht der Sonne uns blendet, so erblicken wir ihre Herrlichkeit im Regentropfen. Gott, die Sonne der Wahrheit, leuchtet nicht mit ihrem eigenen Licht in unserer Seele, sondern in dem Lichte, das die Wahrheit der Welt und der eigenen Seele auf ihn zurückwirft. So erkennen wir in unserer irdischen Gotteserkenntnis Gott „nur wie im Spiegel und im Rätsel" (1. Kor. 13, 12). Unsere Erkenntnis ist eine durch den Spiegel der Schöpfung vermittelte und daher nur eine analoge. Wir erkennen Gottes Größe so, wie sie sich widerspiegelt in der Schöpfung; unsere Erkenntnisbilder, hergenommen von den Kreaturen, den endlichen Abbildern der göttlichen Vollkommenheit, erfassen die göttliche Größe nicht in der Tiefe ihres Wesens, sondern nur nach der Ähnlichkeit geschöpflicher Vollkommenheiten und unter Ausschluß jener Unvollkommenheiten, die das Geschöpf als Geschöpf charakterisieren. Aber klar und groß vor aller Menschen Augen liegt das Buch der Schöpfung, und es erzählt, wenn auch in unvollkommenen Bildern, von der göttlichen Schönheit. „Soll der nicht hören, der das Ohr geschaffen, oder der nicht sehen, der das Auge gebildet, . . . er, der die Menschen Einsicht lehrt?" (Ps. 93, 9 f.)

Das Wesen Gottes als unendliche Vollkommenheit.

Ein jeder Gottesbeweis, so hat J. G. Fichte mit Recht gesagt, zeigt auch irgendwie das Wesen Gottes. Die Gottesbeweise enthalten ja als Resultat des strengen kausalen Denkens die Existenz jenes Wesens, das wir wegen seiner einzigartigen Größe, Hoheit und Erhabenheit Gott nennen. Sprechen wir aber hier von Größe, so heißt, wie Augustinus bemerkt, da, wo es sich nicht um Massengröße handelt, größer sein soviel wie vollkommener sein.

Die beiden ersten, von uns behandelten Beweise führten

uns zu jenem Wesen, das aus sich, notwendig und ewig als das absolute Wesen existiert, das als höchste, ungeschaffene und unabhängige Ursache, wie sein Sein so auch sein Wirken, ganz aus sich selbst hat. Ein solches Wesen steht in erhabenster Größe über der Welt. Es unterscheidet sich gerade dadurch von allen Dingen der Welt, daß es seinem Wesen nach alles das mit absoluter Notwendigkeit von sich ausschließt, was alle Weltdinge, vom Laplaceschen Geiste bis zum kleinsten Atom, charakterisiert. Sie alle, die Welt des Geistes und des Stoffes, lassen sich, trotz der so tief greifenden Verschiedenheit, in eine Einheit, in einen Begriff zusammenfassen, in den Begriff der Kontingenz (vgl. S. 160 f.). Nur Gott allein, das von unserem Denken geforderte absolute Wesen, steht in schlechthinniger Erhabenheit über allen. Es gibt somit keinen wirklichen und keinen denkbaren Unterschied, der größer wäre als der Unterschied zwischen Gott und Welt. Dieser Unterschied ist grenzenlos, ist unendlich. Wir können mit unsern Gedanken forteilen in alle Weiten, können die Welt vergrößern wie wir wollen, nirgends finden wir einen Punkt, in dem das Kontingente, das nicht aus sich Seiende, mit dem Absoluten, dem notwendig und aus sich seienden Wesen zusammenfällt. Überall überragt Gott alle Weltdinge in unermeßlicher Größe. Sie alle sind nur wie angezündete Lichter, er allein ist das Licht, das aus sich selbst, das ewig leuchtet. Sein Wesen ist Licht. Vor ihm, dem ewig Selbständigen, und mit ihm verglichen, ist alles, auch das was vor unseren Augen als gewaltig dasteht, innerlich nichtig und haltlos. Die Völker sind vor ihm dem Tropfen gleich, der vom Eimer rinnt, sind wie ein Stäubchen auf der Wage. (Js. 40.) Von den Geschöpfen ausgehend und zu Gott emporsteigend, erfassen wir diese Einzigartigkeit des göttlichen Wesens in einer Reihe von negativen Bestimmungen. Wir negieren alle jene Unvollkommenheiten und Schranken, die dem Kontingenten und Verursachten, dem Endlichen und Abhängigen notwendig anhaften, weil wir klar erkennen, daß das höchste Wesen sie notwendig von sich ausschließt, so notwendig wie das Absolute nicht zugleich das Kontingente sein kann. Das Ab-

solute ist ja die Negation des Kontingenten. Sind die Weltdinge, was niemand bestreiten kann, nach Inhalt und Tatsache, nicht in sich selbst begründet, so kann ihr Wesens- und Daseinsgrund nicht mit ihnen identisch sein. Wer ihn nichtsdestoweniger identisch setzt, leugnet das Gesetz der Identität und setzt den Widerspruch als Prinzip des Seins. In jenen negativen Bestimmungen erfassen wir also jene Einzigartigkeit und Welterhabenheit Gottes, vermöge deren er allein aus sich ist, er allein die in sich ruhende Wirklichkeit und Wirksamkeit, das ewige Urwesen und die ewige Urtat ist. Tatsächlich bezeichnen diese, bloß der Form nach negativen Bestimmungen die welterhabene und alles überragende Vollkommenheit Gottes, vermöge deren er Jahwe, eine unendliche Seinsfülle ist, einem Licht vergleichbar, das in unendlicher Kraft leuchtet und brennt, ohne zu verbrennen. Wir stehen vor der unerforschlichen Tiefe, aber auch der unerforschlichen Schönheit des göttlichen Wesens.

Als letzten Abschluß unseres kausalen Denkens fordert die Vernunft das notwendige Wesen, das kraft seiner Wesenheit existiert. Mit unwiderstehlicher Gewalt steht Gott im Dasein, nicht in dunklem Zwang, in blinder Notwendigkeit oder in fatalistischem Zufall, vielmehr in lichtvollster Notwendigkeit und Herrlichkeit, in einer Herrlichkeit, die wir in der lichtvollen Notwendigkeit der Wahrheit und des Guten erfassen. Hier ruht und freut sich unser Denken. Von der Wahrheit emporgetragen ist es angelangt bei jenem Wesen, das in sich den lichtesten Erklärungsgrund hat, angelangt bei jener so überzeugenden und heiligen Notwendigkeit, die ganz und gar, von Anfang bis zu Ende, getragen, durchdrungen und durchleuchtet ist von der Kraft wesenhafter Wahrheit und Heiligkeit. Hier ist nicht eine Notwendigkeit, die wir als ein hartes Müssen empfinden, sondern jene, der wir heiligste Anerkennung zollen und heiligstes Recht zusprechen. Hier ist alles auf das vollkommenste begründet, weil alles die höchste Vollkommenheit ist; hier ist alles Licht, und jeder Rest des Zufalls ist ausgeschlossen. Das Denken sucht die Gründe, die Philosophie sucht die höchsten Gründe, und sie findet, in klarem kausalem Denken, den letzten Grund aller

Weltwirklichkeit im absoluten, notwendigen Wesen. Einen Zufall im höchsten Wesen, im tiefsten Weltgrunde, postulieren, wäre Selbstmord des Denkens, und der sicherste Beweis, daß man das höchste Wesen und den letzten Weltgrund verfehlt hat.

Gewiß ist Gott für uns ein *Geheimnis*, aber wegen der Fülle seiner Herrlichkeit und der unermeßlichen Vollkommenheit seines Wesens. Aber nicht wie eine Sphinxgestalt steht er vor uns, wie ein Geheimnis im Sinne eines unverständlichen, dunklen Rätsels, das die Vernunft als letzte Antwort auf ihre Fragen in tragischem Geschick hinnehmen müßte, nicht im Sinne eines fatalistischen Zufalls, der vor dem Denken, das überall Gründe sucht, zuletzt wie ein ewiger Abgrund und wie das Grab der Vernunft auftauchte; auch ist er nicht ein Erdgeist oder ein Astralgeist, der selbst nicht weiß, was er ist und weshalb er existiert, ja sogar die Frage, weshalb er ist, nicht einmal versteht. Nein, der wahre Gott, zu dem das wahre Denken führt, ist wahrhaft Gott, ist der ewige Selbstand der absoluten Vollkommenheit, die kraft innersten Rechtes, in lichtvollster heiligster Notwendigkeit existiert, die keiner Erklärung und Begründung aus einer anderen Ursache bedarf, vielmehr in sich selbst als sonnenhafte Wahrheit leuchtet, im Glanze ihres Lichtes sich selbst in ihrer heiligen Notwendigkeit erkennt und in sich selbst als wesenhafte Heiligkeit in heiligster Liebe ruht. Die unendliche Vollkommenheit, das ist der Sonnenglanz Gottes, das leuchtende Zeichen seines Wesens und Daseins. Wenn Gott in seiner Offenbarung das majestätische Wort spricht: Ich bin, der ich bin, wenn der Apostel von ihm sagt: Gott ist das Licht und Finsternis ist nicht in ihm, so ist damit das göttliche Siegel auf den höchsten Gedanken unserer Vernunft gesetzt. Umgekehrt, ein Wesen, das notwendig und kraft seiner Wesenheit existiert, muß die unendliche Vollkommenheit sein. Wäre es mit einem Mangel an Realität und Vollkommenheit behaftet, so könnte es auch anders sein, es wäre der Ergänzung und Vervollkommnung durch eine außer ihm stehende Ursache fähig, und somit wäre es nicht das absolute und höchste Wesen. Wir ständen vor Widersprüchen. Da über der höchsten Ur-

sache keine höhere steht, die durch ihren Willen das Maß der Vollkommenheit bestimmt hätte, so wäre der Mangel an Vollkommenheit ohne jeden Grund, das höchste Wesen wäre ein Rätsel, es würde der Zufall herrschen, wo nur heilige Notwendigkeit walten kann.

Eine andere Betrachtung führt uns zu demselben leuchtenden Resultat. Aus dem gemeinsamen Charakter aller Ursächlichkeit und aller Vorgänge, aus der Veränderung in der Welt, bewiesen wir (s. S. 174 f.) die notwendige Existenz einer höchsten, alle Ursächlichkeit in sich selbst tragenden Ursache, die Existenz eines Wesens, das keinem Werden unterliegen kann, sondern reinste, lauterste Wirklichkeit ist. In der ungeschaffenen, absolut unabhängigen ersten Ursache kann es keine Möglichkeit, keine der Vervollkommnung bedürftige Anlage geben. Sonst ständen wir wiederum vor Widersprüchen. Wir müßten nach einer Ursache suchen, die höher stände als die höchste und einwirkte auf die unabhängige Ursache, wir müßten ein Prinzip des Werdens für das ungewordene und unveränderliche, einen Schöpfer für das ungeschaffene Wesen suchen. Die höchste, reinste Ursache muß alle Bestimmungen in sich selbst tragen, sie kann von niemandem und von nichts anderem bestimmt werden. Gott ist sich selbst das Maß seiner Größe, Kraft und Herrlichkeit. Die höchste Vollkommenheit sein oder überhaupt nicht sein, ist bei Gott die Frage.

Gott ist der Daseinsgrund für alle Vollkommenheit der Weltdinge. Die Vollkommenheit der Wirkung muß in gleicher oder höherer Weise in der Ursache sein. Wir erblicken nun in der Welt eine Stufenfolge des Seins und der Vollkommenheit, sowohl dem Wesen nach als, innerhalb der einzelnen Wesensstufen, dem Grade nach. Aber alle Wesen besitzen nur eine bestimmte Art und einen bestimmten Grad von Vollkommenheit, eine Vollkommenheit behaftet mit Beschränkung, gemischt mit Unvollkommenheit. Alle Wesen der Welt sind nach Sein und Tätigkeit in die Schranken der Endlichkeit gebannt und offenbaren deutlich, daß sie mitgeteiltes, abgeleitetes Sein sind. Ihnen allen ist das Maß ihrer Vollkommenheit zugemessen; sie haben ihr Maß nicht in sich selbst. Alle Vollkommenheit kann aber nicht eine bloß mitgeteilte, empfangene, zugemessene sein. Die Stufenfolge der Vollkommenheit in der Welt fordert die Existenz einer in sich selbst gründenden Vollkommenheit, die ihr Maß in sich selbst hat, eine Voll-

kommenheit ohne Mangel, ohne Grenzen. Wiederum stehen wir vor der Majestät des göttlichen Wesens.

Wir erreichen diese Majestät nicht, wenn wir Endliches zu Endlichem addieren, so wenig wie die Giganten der grauen Vorzeit, von denen die Sage erzählt, den Himmel erstürmten als sie Berge aufeinander türmten [79]. „Willst du ins Unendliche schreiten — Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten," das ist das Dichterwort, das die Monisten im Munde führen, womit auch sie beweisen, daß unser Denken beim Forschen nach dem Weltgrund zum Unendlichen geführt wird. Aber die Schritte im Endlichen bleiben im Endlichen und führen nicht zum Unendlichen. Es bedarf des vollen Aufschwungs des Geistes zum wahrhaft Unendlichen unter Niederwerfung aller Schranken, der Vollendung des kausalen Denkens im Aufstieg zu der ewig in sich bestehenden unendlichen Vollkommenheit. Alles Endliche ist ohnmächtig vor Gott, der es in göttlicher, in unendlicher Weise überragt. Und wenn er tausend neue Welten schaffen würde: ewig wahr bleibt das schöne Wort, das bei Suso die göttliche Weisheit spricht: „Nun luge, ich habe dir viele Worte gegeben, und stehe von den allen so unberührt, als das Firmament von deinem mindesten Fingerlein." [80]

Wer darf ihn nennen und wer ihn bekennen? so fragt Faust. Wir dürfen ihn nennen und bekennen. Da wir ihn in e i n e m Gedanken nicht fassen, in e i n e m Worte nicht aussprechen können, nennen wir ihn in vielen Namen, suchen wir in vielen Begriffen und Worten in etwa seiner Herrlichkeit nahezukommen. Und diese Worte sind nicht „Worte mit Luft gefüllt", sind nicht „Schall und Rauch", sondern enthalten das Edelste und Beste was unser Denken kennt und unsere Sprache nennt. Wir sammeln die zerstreuten Strahlen der göttlichen Schönheit in den Geschöpfen, wir übertragen auf Gott die Vollkommenheiten, die wir in seinen Werken wahrnehmen, nachdem wir sie von aller geschöpflichen Unvollkommenheit gereinigt und sie in jene höchste, reinste und vollkommenste Form gefaßt haben, wie sie die Idee des unendlichen Wesens fordert. Wenn wir vom göttlichen Wissen alles wegnehmen, was wir am menschlichen Erkennen als endliche Schranke wahrnehmen, wie die Veränderlichkeit, den Übergang von einem Erkenntnismoment und einem Erkenntnisobjekt zu einem anderen, und nichts festhalten als allein die L e b e n d i g k e i t d e r a b s o l u t g e w i s s e n u n d u n e r s c h ü t t e r l i c h e n W a h r h e i t, die in einem einfachen, ewigen Schauen alles

durchdringt und durchleuchtet, dann erfassen wir einigermaßen das göttliche Wissen[81]). Wenn wir von unserer schwankenden Liebe zum Guten allen Mangel und alle Makel wegnehmen, aus unserem Herzen allen Neid, alle Selbstsucht, kurz alles das entfernen, was die reine, lauterste Güte nicht verträgt und es dann erweitern in reinster, kraftvollster Liebe, so gewinnen wir ein immer wahreres Bild jener ewigen, reinsten und mächtigsten Liebe, mit der Gott sich selbst das höchste Gut umfaßt. In Gott sind alle Werte, aber als höchster Wert, als unvergängliche, makellose Zier, als lauterste Vollkommenheit. In seiner reinsten Fülle besitzt er alle Vollkommenheiten des Endlichen, aber in höherer und reinster Form, in einer überragenden Gleichwertigkeit.

Die Einfachheit des göttlichen Wesens.

Alle Vollkommenheiten sind in Gott eine Einheit, eine Einfachheit. Im absoluten Wesen kann es keine Zusammensetzung irgendwelcher Art geben. In einem Wesen, das alles kraft seiner Wesenheit besitzt, ist alle Vollkommenheit wesenhaft. Gott hat nicht Leben und Weisheit, sondern ist das Leben und die Weisheit. In der göttlichen Einfachheit tritt uns der lichtvolle Gedanke der unendlichen Intensität, der innigsten Konzentration der göttlichen Vollkommenheit entgegen. Ein schwaches Abbild haben wir in der Einheit und Einfachheit unseres Selbstbewußtseins, mit dem wir den kleinen Reichtum unserer Persönlichkeit besitzen und über ihn mit Selbstmacht verfügen. Das höchste Gesetz des Denkens und des Seins, das Gesetz der Identität, hat seinen tiefsten Grund und seine höchste Vollendung im absoluten Wesen. Das höchste Wesen muß überall identisch mit sich selbst sein. Wie die Farben des Lichtes sich in dem Strahlenglanze der Sonne einigen, so einigen sich die lauteren Vollkommenheiten in Gott zu der einen unendlichen Vollkommenheit seines Wesens. Wir erkennen schon in unseren irdischen endlichen Verhältnissen, daß zwar gemischte Vollkommenheiten, d. h. solche, die mit einer Beschränkung behaftet, mit einer Unvollkommenheit gemischt sind, nicht immer miteinander zusammengehen. Hart im Raume stoßen sich die Dinge. Irdische Güter können wegen ihrer Beschränktheit nicht von allen in Besitz genommen werden. Wahrheit und sittliche Güte dagegen nehmen nicht ab, wenn viele sie besitzen, und ihr Besitz entzweit nicht, sondern eint die Geister. Die reinen Vollkommenheiten hassen sich nicht und schließen sich nicht aus, sondern suchen und verlangen sich. Die Ethik, den Begriff der wahren Vollkommenheit untersuchend, findet, daß der Besitz der einen Tugend ohne die andere eine Unvollkommenheit ist. Die Einheit derselben in schöner Harmonie bedingt die Vollkommenheit des Charakters. In der Unendlichkeit einigen sich alle Vollkommenheiten zur vollkommensten Einheit, zur hellleuchtenden Schönheit des göttlichen Charakters, der alle Unvollkommenheit und Einseitigkeit ausschließt. Wahrheit und Güte sind zuletzt identisch, eine Vollkommenheit des Seienden; erst recht sind unendliche Wahr-

heit und Güte vollständig gleich. Lotze hat den tiefen Gedanken ausgesprochen, auch der festeste Pfeiler aller Wahrheit, das Gesetz der Identität sei die Abspiegelung der inhaltvollen Treue gegen sich selbst, in welcher die ethische Vollkommenheit des göttlichen Wesens liegt. Absolute Wahrheit und Heiligkeit küssen sich, einigen sich. Die göttliche Wahrhaftigkeit ist die unendliche Treue Gottes zu sich selbst. Bei Menschen kann das summum jus zur summa injuria werden, kann die Gerechtigkeit zur Herzlosigkeit, zum Henker des Buchstabens werden, weil sie ihre Norm, die in der Liebe zum Guten besteht, eingebüßt hat. Gott aber ist insoweit Strenge der Gerechtigkeit als er Liebe zum Guten ist. Die Gerechtigkeit besagt jene Geradheit und Unbeugsamkeit des göttlichen Willens, vermöge deren er nur Strahlen seiner Heiligkeit mitteilen kann; sie ist darum in ihrer unendlichen Vollkommenheit mit der Liebe und Güte identisch, die wiederum, als unendliche Liebe zum höchsten Gute, niemals zur Schwäche und Gleichgültigkeit gegen das Gute herabsinken kann. Die Gerechtigkeit verleugnet daher die Güte so wenig, daß vielmehr erst durch sie die Güte vollkommen wird. Die Güte ist wesentlich unvollkommen, wenn sie die rechte Ordnung übersieht und nicht alles in die richtige Beziehung zum Guten, zu Gott, bringt.

Gott als absoluter Geist.

Sehr kläglich ist der Vorwurf der Monisten, wir dächten uns Gott als einen vollkommenen Menschen. Wer so spricht, kennt unsern Gottesbegriff nicht. Um so merkwürdiger ist dieser Vorwurf, als er von solchen ausgeht, die ihr Absolutes sogar unter den Menschen erniedrigen und ihm das absprechen, was die Krone und das Vollkommenste in der Schöpfung ist, geistiges Selbstbewußtsein und geistige Persönlichkeit. Und doch, auch der Monismus muß den Grundsatz anerkennen: nur das Vollkommenste kann aus sich bestehen. Wie Schell treffend ausführt, leugnet er die Persönlichkeit des Absoluten, weil er in ihr, wenn auch mit schwerem Unrecht, keine Vollkommenheit, sondern eine Schranke sehen will, die dem Absoluten nicht anhaften könne[82]). Aber er fängt sich in der eigenen Schlinge, da er gezwungen ist, die unendliche Vollkommenheit des Absoluten zu leugnen, wenn er ihm die Persönlichkeit abspricht. Beide stehen und fallen miteinander.

Die Geistigkeit des höchsten Wesens folgt aus allen Gottesbeweisen. Das absolute Wesen kann nicht ein Körper, die erste Ursache kann nicht stofflich sein. Körperlichkeit ist Beschränktheit, die Materie ist das Kontingenteste, das Ärmste und Geringste, das wir kennen. Das höchste Wesen muß

immateriell sein, ja in weitester Entfernung von der Materie stehen. Es ist allgemein anerkannt, daß das Geistige in der Welt höher steht als das Materielle und aus keiner stofflichen Bewegung abgeleitet werden kann. Der letzte Weltgrund muß geistiger Natur sein. In dieser Hinsicht bedeutet der Monismus eine erfreuliche Überwindung der Oberflächlichkeit des Materialismus.

In einleuchtender Weise folgt die Geistigkeit Gottes aus der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit in der Welt. Wir wiederholen nur kurz das Resultat unserer früheren Beweise. Die Naturgesetzlichkeit und die Naturordnung fordern die über den Dingen stehende weise und willensmächtige Ursache, welche die Dinge zu ihrem gesetzmäßigen Wirken innerlich determinierte, zur reichsten und sinnvollsten Wechselwirkung miteinander verknüpfte und so zu einer einheitlichen Welt ordnete. Diese gewaltige Tatsache ist so groß und spricht so klar, daß sie auf den Menschengeist wirken muß. Sie wirkte so stark auf den Monismus, daß er auch hier den platten Materialismus überwand. Er legt den Ton auf die Einheit der Welt, die nur aus einem Prinzip erklärlich sei und auf eine Innerlichkeit zurückgeführt werden müsse. Dieses eine Prinzip kann aber nur eine Ursache sein, in der Vernunft und Wille, Weisheit und Allmacht geeint sind, kann nur der absolute Geist sein. Weshalb appellierten auch Laplace und Du Bois-Reymond an den Geist, als sie von ihrer allumfassenden Weltformel sprachen? Nur der Geist kann den Reichtum der Formen, Beziehungen und Gestaltungen in einer Einheit in sich aufnehmen, die objektive Vernunft in sich wiedergestalten und so die Dinge beherrschen. Ist nicht damit anerkannt, daß der Geist höher steht als der Stoff, daß nur in einem Geist das Prinzip der Einheit der Welt liegen kann, daß also die Antwort auf die Frage nach dem letzten Grund aller Dinge nur lauten kann: der absolute Geist? Die Teleologie in der Welt führt wiederum zum absoluten Geist. Wo Zwecke da Gedanken. In jeder Zweckanlage liegt ein geistiges logisches Moment. Wo Richtung auf ein Ziel, da Wille. Der den Dingen immanente, in ihre Natur hineingelegte Zweck, die differenzierten Entwicklungsrichtungen offenbaren weisheitsvoll erdachte

und machtvoll gewollte Beziehungen, und zwar frei gewollte, da sie das Naturwirken determinieren, beherrschen und ordnen, ohne daß sie aus der Natur der Dinge selbst mit Notwendigkeit und metaphysischer Evidenz abgeleitet werden könnten. Es ist fast unnötig, auf die Beweise aus dem Seelenleben zu verweisen. Wahrheit und sittliche Güte sind nur im Geist, vom Geist, für den Geist.

Gott als bewußter, persönlicher Geist.

Wie soll nun der unendliche Geist des schönsten Vorzugs des Geistes, der Persönlichkeit beraubt sein, eines Vorzuges, der zum Wesen des Geistes gehört wie das Leuchten zum Licht? Was wäre ein Geist, dessen Wesen Bewußtlosikeit, dessen Vernunft Nicht-Denken, dessen Wille dunkler, seiner selbst nicht mächtiger Trieb wäre? Ein solcher Geist ist die Ausgeburt des monistischen Denkens, als es vor Gott floh. Die Afterphilosophie des Monismus erhebt den menschlichen Geist zur göttlichen Erscheinung, zum absolut selbständigen, autonomen Geist, sie spricht von der selbstherrlichen Mündigkeit des Individuums und in demselben Atemzug entmündigt, verunselbständigt sie Gott, den absoluten Geist. Lotze hat zu voreilig von der „seltsamsten Verirrung“ des Menschengeistes gesprochen, der sich an den Materialismus wegwarf. Der Monismus steht letzterem ebenbürtig zur Seite. Es ist wahrhaft die seltsamste Verirrung, wenn man an den bewußten, freien Menschen die Aufforderung richtet, er solle seinen Geist als Geschenk aus der Hand eines bewußtlosen, unfreien Gespenstes annehmen, das in ihm sich auswirkt, ohne zu wissen wie und weshalb, er solle seine Huldigung einem dummen Absoluten darbringen, das in wahnsinniger Selbstentfaltung ihn an die Oberfläche warf, um sich dann vor ihm zu entsetzen. In der Inschrift auf dem Altar in Athen: dem unbekannten Gotte hatten Heidentum und heidnische Philosophie ihre Armut, aber auch ihre Sehnsucht niedergeschrieben: auf dem Altar der monistischen Religion, die das Christentum ersetzen soll, steht die Inschrift: dem unbewußten, hilflosen Absoluten. Mit der ganzen Kraft der Stimme wird die „neue Religion“ als Bejahung der Entwicklung und des Kulturfortschrittes, als die Religion der Kraft und der Lebensbejahung gepriesen, und aus dem Hintergrunde grinst das Absolute seine

Propheten aus tiefster Unseligkeit seines Wollens an und ruft ihnen wie aus der Hölle zu: Erlöse dich und dadurch mich durch Lebensverneinung[83]).

Unter Person versteht man eine vollständige, in sich abgeschlossene, vernunftbegabte Substanz. Der Vorzug, der in ihr zum Ausdruck kommt, ist jene Selbständigkeit und Unabhängigkeit des vernünftigen Wesens, vermöge deren es sich selbst hat, geistig sich besitzt und über sich verfügt. Je höher ein Wesen steigt in der Vollkommenheit, um so mehr Titel hat es auf Selbständigkeit. In der Selbständigkeit überragt der Mensch die Pflanze, die zur Speise geworden, in Fleisch und Blut verwandelt, ein Teil des Menschen wird, und ihr Fürsichsein verliert. Person bedeutet jene Selbständigkeit, in welcher der Mensch als Vernunftwesen, wegen seines Geistes, sich unvergleichlich hoch erhebt über alle Wesen dieser Welt.

Wenn etwas einen notwendigen Anspruch auf Selbständigkeit und Persönlichkeit hat, dann hat ihn der höchste, der absolute Geist. „Es verhält sich mit der Persönlichkeit wie mit der äußeren Freiheit. Ein gewisses Maß von Freiheit hatte der Hörige, frei war der freie Bauer, frei der Bürger. Aber wenn einer frei war, dann war es zuerst, zu sicherst der Kaiser. Und wenn ich bei einem beweisen muß, daß er frei sei, so ist es zuletzt beim Kaiser. Wenn es Fürsichsein gibt, dann zuerst beim Unendlichen.“[84])

Nur das kann existieren, was bestimmtes Sein hat; was existiert muß ein Etwas sein. Als das höchste Wesen muß Gott das Bestimmteste sein; bestimmt durch die Fülle des Seins, durch die unendliche Vollkommenheit. Die Vollkommenheit, die Realität ist Bestimmung. Während bei allen endlichen Dingen die Möglichkeit einer höheren Bestimmtheit vorliegt, ist bei Gott die Fülle ohne Mangel, die Bestimmtheit ohne Leere.

Eine der schwersten Verirrungen des Menschengeistes, zu der der Monismus immer wieder gedrängt wird, ist die Verwechslung und Gleichsetzung des abstraktesten aller Begriffe, des Begriffes des allgemeinen Seins, mit dem konkretesten aller Begriffe, dem Begriff des absoluten Seins. Zu dem ersten Begriff gelangen wir dadurch, daß wir immer mehr Realität und Bestimmtheit ausfallen lassen, um zuletzt als Denkinhalt nur noch die Bestimmung „nicht ein Nichts“ festzuhalten. Dieser Denkinhalt ist der ärmste und leerste, der gedacht werden kann. Dieser Begriff ist zwar der weiteste an Umfang, aber so gering an Inhalt, daß ein Ding bloß von diesem

Inhalt nicht existieren kann. Alles real existierende Sein ist notwendig bestimmtes, entweder materielles oder lebendiges oder geistiges usw. Sein. Im weitesten Abstand von obigem Begriff steht das absolute Sein, der inhaltreichste, und deshalb der singulärste Begriff, nur einem Wesen zukommend, das keines Zusatzes fähig ist, alle Bestimmung besitzt, über alles Bestimmbare erhaben ist, weil es alle Zier ohne Mangel, alle Herrlichkeit ohne Leere ist.

Der Pantheismus und Monismus ist gezwungen, sein Absolutes als ein Unbestimmtes, Allgemeines, Unpersönliches, als das All, das „An sich" der Dinge usw. zu fassen, das in endlichen Formen und Erscheinungen seine Bestimmungen erst erhält. Damit hört die Unendlichkeit, die er seinem Absoluten retten will, auf; sie zerfließt ins Unbestimmte, in den Begriff des All, der Indifferenz, des Unfertigen, sie wird ein substanzloser Begriff, oft sogar ein sich aufhebender Gegensatz. Das Absolute starrt uns zuletzt an als ein leerer Begriff, aus dem in dialektischem Gaukelspiel die Weltdinge herausphantasiert werden; es tritt vor uns in der ebenso grotesken Form eines blinden Triebes, eines leeren Wollens oder einer unbewußten Weltseele. Was der Monist an Bestimmtem in der Hand hat und bieten kann, das ist ein durchaus Beschränktes, Mangelhaftes, Endliches, das ist die Welt, nicht Gott. Was hinter dieser Welt als ihr Wesensgrund stehen soll, das ist zuletzt ein Nichts, das Gott genannt wird.

Auf eine Erklärung der Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, der Vernunft, in der Welt aus dem Denken und Wollen kann zuletzt keine Philosophie, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, verzichten. Dem wahren Gott, der Persönlichkeit Gottes kann der Monismus nur entgehen unter dem furchtbaren Verhängnis, die Vernunft in der Welt aus einem Bewußtlosen abzuleiten. Er muß reden von einem bewußtlosen Denken oder einem bewußtlosen, blinden Wollen des Weltgrundes. Er möchte Vernunft und Zweck in der Welt als Tatsache beibehalten, vom Weltgrunde, dem Erklärungsgrunde dieser Tatsache, aber alles abstreifen, was an persönliche Tat, an bewußtes Denken und Wollen erinnert. Das ist wiederum jene „Nachtphilosophie", die aus der Finsternis das Licht herleiten will. Das heißt, das Tier zum Menschen, den Bettler zum König machen, und ist zuletzt von dem Wahn des Materialismus nicht verschieden, wenn dieser die Geburtsstätte des Geistes und der Ordnung im Stoff und im Zufall sucht. Es kann kein Denken und keinen Gedanken geben außer im bewußten Geist. Denken ist inneres, selbst-

tätiges Gestalten und einsichtiges Verstehen. Woher soll ein unbewußter, gedankenloser, von keinem Lichtstrahl erhellter Wille, wie ihn der Voluntarismus als Weltgrund anpreist, Inhalt und Richtung seines Wollens erhalten? Wie soll er unterscheiden zwischen Moder und Mensch, wie soll aus ihm Gesetzmäßigkeit und Ordnung kommen? Ein solcher Wille wäre wie ein dumpfes Nebelmeer. Der Monismus tritt in Konkurrenz mit der Mythologie. Nur der persönliche Geist mit der selbstbewußten Kraft des Denkens und geistigen Wollens kann die Ursache eines Weltplanes und einer gesetzmäßigen Ordnung der Welt sein. Nur der persönliche Gott kann das Prinzip der Einheit in der Welt sein. Nur die selbstbewußte Persönlichkeit vermag die Weltwirklichkeit, Dinge, Gesetze, Beziehungen, Gestaltungen, Ordnungen in einem einheitlichen Bild zusammenzufassen und zu gestalten, die Herrschaft des Gesetzes und Zweckes in der Welt zu verwirklichen und sie so zum objektiven Ausdruck eines einheitlichen Gedankenbildes zu machen. Unmöglich kann die Urtatsache ein bewußtloser Geist, ein innerer Widerspruch, sein. Wenn nach den Monisten die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen das Ziel der Weltbildung ist, so ist damit der selbstbewußte Geist als letzter Grund der Welt gefordert. Das Ziel, das letzte in der Ausführung, ist das erste in der Intention. Nur der persönliche Geist kann den Wert des persönlichen Geistes würdigen, als Ziel ihn sich vorstellen und erstreben. Wer nichts vom Bewußtsein hat und weiß, kann auch nichts vom Bewußtsein werten und wollen.

Das höchste Wesen wäre überhaupt nicht das selbstwirkliche, schlechthin selbständige Wesen, wenn es sich nicht selbst in geistiger Klarheit besäße. Gott wäre nicht absoluter Geist, nicht sein eigener lichter Erklärungsgrund, wenn er nicht in lichtvollster Weise sich selbst erkännte und erkennend durchdränge. Und wie soll er das erklärende Licht für die Welt sein, wenn er vor sich selbst in Finsternis gehüllt ist? Die unendliche Vollkommenheit kann nur im persönlichen Geiste gründen, weil nur er die in sich gründende Wahrheit und Heiligkeit sein kann. Wahrheit und Heiligkeit können nur im bewußten Geiste sein. Nur der absolute persönliche Geist,

der die Erhabenheit der Wahrheit mit Hochachtung und Liebe erfaßt und umfaßt, kann unserem Geist jene Hochachtung vor der Wahrheit und jene Freude an ihrem Besitz verleihen, in denen die Würde unseres Geistes besteht; nur der persönliche Gott kann in der sittlichen Ordnung so innerlich uns nahe treten, so gewaltig uns verpflichten, so stark unsere Liebe an das Gute binden; nur er kann die sittlichen Kämpfe mit heiligem Ernst beobachten, nur er kann der ewige Vollzug des Rechtes und der Gerechtigkeit sein. Das höchste sittliche Gut kann nicht eine bloß unpersönliche Sache, es muß selbst sittlich gut, der Sonnenglanz des sittlichen Ideals, es muß die persönliche Liebe sein. Nur so steht es in unendlichem Adel vor uns, und nur so verdient es, vom persönlichen Geist mit aller Liebe geliebt zu werden; nur so begründet es das erste und höchste Gebot. Nur als Persönlichkeit ist Gott nicht nur die ewige Heimat aller Vollkommenheit und Schönheit, sondern, weil im ewigen Besitz derselben, die höchste Seligkeit und fähig, den Durst nach Glückseligkeit, den er in den Geist legte, zu stillen und eine unermeßliche Geisterwelt mit Seligkeit zu sättigen. Nur als Person kann er auch dem reuigen Herzen, das zu ihm um Vergebung ruft, das Wort der Versöhnung sprechen. Indem der Monismus die Persönlichkeit Gottes leugnet, zerstört er den wahren Gottesbegriff bis auf den Grund und raubt der Menschheit ihr höchstes Gut. Was er ihr unter den Blumen dichterischer Rede bietet, ist dem armen, enterbten König Lear vergleichbar, dem die Seinigen Zepter und Krone, Herd und Heimat nahmen, und der in seiner Einfältigkeit seine Armut und Blöße mit Blumen bedeckte. Ja, nicht einmal soviel geistige Kraft hat der monistische Gott, daß er seinen Propheten zurufen könnte, das Ja und Nein, das sie ihm zu gleicher Zeit widmen, sei eine schlechte Theologie[85]).

In ihrem Gottesbegriff hat jede Weltanschauung ihre Probe zu bestehen. Siegesgewiß kann der Theismus alle Religionen und philosophischen Systeme, die waren und sind, vor die Schranken fordern und ihnen den Handschuh hinwerfen. Es gibt große, in sich selbst leuchtende Wahrheiten, die man bloß aufzuzeigen braucht. Der Stern bedarf des Lichtes nicht, er

leuchtet in sich selbst. So ist es mit dem Gottesbegriff unserer Religion, der unser Stolz, und unser Licht, unsere Kraft und unsere Hoffnung ist. Er strahlt wie Sonnenglanz im eignen Licht. Sua luce se signat.

§ 2. Widerlegung des Monismus.

Der Monismus ist in unserer Zeit zum Feldgeschrei geworden, das die bunte Menge der Gegner des Theismus in einer Negation einigt. Das Schlagwort, das scharfe Gegensätze umfaßt und verhüllt, soll die theistische Weltanschauung, deren Einheitlichkeit man geflissentlich ignoriert, als Dualismus brandmarken, und Dualismus im Munde der Monisten birgt den Vorwurf der Halbheit und Unwissenschaftlichkeit mit dem Beigeschmack des Abgelebten und Veralteten in sich.

Kritik der Motive des Monismus.

Als ihr Hauptmotiv spricht die monistische Denkrichtung das Einheitsstreben der menschlichen Vernunft an, das als fundamentale Tatsache alles Denken beherrsche, in jeder Wissenschaft sich bekunde und die Überwindung des Pluralismus und Dualismus, die Zurückführung des Vielen auf eine Einheit fordere. Selbst unter Berufung auf das Kausalgesetz wird die Forderung erhoben: Jede Philosophie muß monistisch sein. Dieser inneren Anlage komme die objektive Welt nicht nur entgegen, sondern sie bilde zu ihr ein förmliches Korrelat. Die Welt manifestiere sich als eine einheitliche Welt von Harmonie und herrschgewaltiger Gesetzmäßigkeit, eine Einheitlichkeit, die mit zwingender Logik zu einem einheitlichen Prinzip der ganzen Welt führe.

Subjektiver und objektiver Faktor einigen sich in der Wissenschaft. Eine möglichst einheitliche Erklärung aller Vorgänge zu geben, alle Vorgänge monistisch zu erklären, sei das Ziel der Wissenschaft, ihr Herzblut, und der Impuls, der sie vorwärts treibe.

Der Monismus geht eine große Strecke Weges mit uns zusammen. Die gewaltige monistische Bewegung unserer Zeit ist eine glänzende Rechtfertigung der großen Prinzipien der christlichen Philosophie, sie legt gegenüber dem seichten Empirismus und Positivismus und dem mit ihm verbündeten Materialismus Zeugnis dafür ab, daß der Menschengeist nicht ein Registrierapparat für Einzeltatsachen, und die

Welt nicht ein Haufen von Einzeldingen ist. Er ist auch ein Beweis dafür, daß die göttliche Weisheit es dem Menschengeist schwer gemacht hat, ihr zu entrinnen. Um so betrübender ist es, daß der Monismus tiefe Wahrheiten so einseitig und falsch interpretiert, und daß er, unter willkürlicher Anwendung des vieldeutigen Schlagwortes „Monismus“, einen gewaltigen Tatsachenkomplex so gewalttätig behandelt.

Nicht darin irrt der Monismus, daß er eine einheitliche Welterklärung und einen einheitlichen Weltgrund verlangt. In diesem Sinne waren und sind alle echten Philosophen Monisten, und als Zeugen haben sie angerufen die Seele und den Kosmos. Aber darin irrt er, und verschließt er beide Augen vor der Wirklichkeit, wenn er das Verschiedene unter gewalttätiger Leugnung der Verschiedenheit auf eine Einheit der Substanz zurückführen will, wenn er die Welt mit ihren unleugbaren Gegensätzen als ein einheitliches Wesen erklärt und eine unpersönlich gedachte Allsubstanz konstruiert, die in diesen Gegensätzen ihr Wesen mit Notwendigkeit entfalten soll. Es ist Mißbrauch, wenn die Monisten, mit dem schillernden Namen Monismus ihr Spiel treibend, der Vernunftforderung einer einheitlichen Welterklärung, ihren willkürlichen und waghalsigen Begriff der numerischen Einheit der Substanz unterschieben, um so ihren Monismus zu einer selbstverständlichen Forderung der Vernunft zu stempeln. Etwas anderes ist die Einheit der höchsten Ursache und des letzten Prinzips, etwas anderes die Einheit und Einzigkeit der Substanz aller Weltdinge (Einheit von Leblosem und Lebendigem, Materie und Geist, Welt und Gott). Eine Philosophie aber, die von der Forderung ausgeht, oder zu ihr getrieben wird, alle Gegensätze seien eine Einheit, geht den Weg des Todes, stößt das Gesetz der Identität und des Widerspruches um, macht das Denken zum Gaukelspiel, das Sein zum Schein. Der Monismus langt, mag er wollen oder nicht, immer wieder bei Hegel an, der den Widerspruch zum obersten Weltprinzip, zum treibenden Motiv der Weltentwicklung erhob und dem obersten Denkgesetz, dem Gesetz des Widerspruchs, die metaphysische Gültigkeit absprach.

Wir begrüßen das Prinzip des Monismus, daß als Weltgrund nur das Absolute gedacht werden kann. Aber er müht

sich in Widersprüchen ab, wenn er als absoluten, einheitlichen Weltgrund die Welt selbst setzt und dann die offenbare Verschiedenheit und Beschränktheit der Weltdinge durch einen Gewaltspruch leugnet oder in dichtender Phantasie beseitigt, und noch schwerer wird sein Irrtum, wenn er als Absolutes ein unbestimmtes Etwas setzen will, das überall, wo es ist und erkannt wird, sich als das Gegenteil des Absoluten offenbart. Zu seiner Monas, seiner Gott-Natur kann der Monismus nur gelangen, indem er von den Besonderheiten und der Eigenart der Dinge abstrahiert, also durch Subtraktion. Immer indifferenter und immer ärmer wird sein Weltgrund, zuletzt verarmt er zum Sein als Neutrum, und dieser Monismus der Armut und Leere — eine Schöpfung der Abstraktionstätigkeit des Denkens (s. S. 259 f.) — soll der reale Grund der realen, reichen und inhaltlich differenzierten Weltwirklichkeit sein. Dieser Weg führt durch fortwährende Widersprüche, und er endet in vollendetem Abfall von der Idee des Absoluten. Zuletzt besteht der Unterschied von Monismus und Materialismus nur darin, daß jener durchgehends das Absolute mit einem abstrakten Denkgebilde, dieser es mit einer empirischen Daseinsform (Stoff, Kraft) identifiziert. Gleich groß ist bei beiden die Verschlechterung des Absoluten und der Abfall von der wahren Idee desselben.

Wenn in der Weltanschauungsfrage das Kausalitätsgesetz angerufen wird, so stimmen wir mit Freuden zu. Es ist wahr, von jeher trieb es den denkenden Menschen zum Monismus, zum Monismus der höchsten und letzten Ursache alles Seins, niemals aber zur Annahme nur einer einzigen Qualität des Seins, niemals zur Identifizierung von Geist und Materie, von Gott und Welt. Der Monismus gefällt sich in dem Machtspruch, trotz der Verschiedenheit zwischen Anorganischem und Organischem, Materiellem und Psychischem, Unbewußtem und Bewußtem, Stoff und Geist, ethisch Indifferentem und ethisch Bestimmbarem, trotz des Unterschiedes der Individuen in ihrem individuellen Selbststand und ihrer geistig-sittlichen Differenzierung, sei alles eins und dasselbe: eine Vergewaltigung der Tatsachen und des Denkens, gegen welche das Kausalitätsgesetz den lautesten

Protest erhebt. Das Kausalitätsgesetz trieb den Monismus bis „hinter die Welt“. Hier schuf er sich, das kausale Denken abschneidend, einen leeren Raum, den er mit Worten ausfüllt, die ihm nicht das Kausalitätsgesetz auf die Zunge gelegt hat.

Das angerufene Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft wird im Interesse seines Postulates vom Monismus offenbar falsch interpretiert. Dasselbe schreibt der Welt nicht vor, daß es in ihr nur eine Qualität des Seins geben dürfe, etwa nur Materie im Sinne des Materialismus, oder nur Geist im Sinne des Spiritualismus. Unbefriedigt aber bleibt es, wenn das Verschiedene zusammenhanglos und isoliert nebeneinander steht, wie das Kausalbedürfnis unbefriedigt und in ungeschwächter Kraft bestehen bleibt, bis es sich zur letzten, höchsten Ursache erhoben hat. Sache der Vernunft ist es, die objektive Wirklichkeit, so wie sie ist, denkend zu erfassen und kausal zu erklären. Wenn der Monismus aber die Einheit der Substanz postuliert, so liegt keine denkende Erfassung der Wirklichkeit und keine kausale Erklärung vor, sondern ein apriorisches Postulat, zu dem die Weltwirklichkeit im schärfsten Kontrast, und die innere Organisation der Seele in keiner Beziehung steht. Kein Denkgesetz und keine innere Veranlagung der Seele fordert oder führt zu einem solchen Postulat. Das Einheitsbedürfnis wird voll befriedigt durch die Einheit der Zusammenordnung und Beziehung, der kausalen und teleologischen Verknüpfung. Einheit und Harmonie schließen die Verschiedenheit der Glieder nicht aus, wohl aber Zufall und Blindheit. Dürfte man die Einheit nur als Einheit der Substanz denken, so würde die Gliederung in der Verschiedenheit und damit die tatsächliche Welt zum absoluten Rätsel. Und wie sonderbar! Zum Zeugen ruft der Monismus das Einheitsstreben des bewußten denkenden Geistes an, und der postulierten Monas wird das versagt, was der Vorzug des Geistes vor der Materie ist, dem Einheitsprinzip wird das abgesprochen, was es allein zum Einheitsprinzip machen kann.

„Die Reduktion des Vielen auf das Eine und Einfache“ ist zunächst ein richtiges, wissenschaftliches Prinzip und Ideal, aber es beweist für den Monismus nichts. Näher bestimmt durch die Wirk-

lichkeit und die Objekte, schließt es nicht aus, daß es nach der Verschiedenheit der Objekte verschiedene Wissenschaften gibt, daß z. B. die Physik eine andere Wissenschaft ist als die Logik; die Fallgesetze lassen sich aus den obersten Denkgesetzen so wenig ableiten, wie das geschichtliche Leben des Menschen sich aus den Gesetzen der Planetenbahnen berechnen läßt. Für diese offenkundigen Tatsachen hat der Monismus ebensowenig eine Erklärung wie der Materialismus. Ja, er wird gezwungen, sie zu leugnen, wenn er konsequent bleiben will. Die Allsubstanz setzt in ihrer Entfaltung alles mit derselben absoluten Notwendigkeit. Somit steht der Monismus auch vor der Tatsache, daß die Naturgesetzlichkeit nicht ein logisch sich entfaltender und logisch ableitbarer Prozeß ist, wie vor einem unerklärlichen Rätsel. Wenn er wie Lots Weib rückwärts schaut auf die verbrannte Stätte der Schelling-Hegelschen Naturphilosophie, so schallt ihm das laute Lachen der Naturwissenschaft in die Ohren. Will er aber der Kritik der Naturwissenschaft entgehen, so muß er konsequenterweise sein monistisches Postulat aufgeben.

Der Theismus nicht extremer Dualismus.

Die vom Monismus angerufenen, aber einseitig und gewaltsam interpretierten Motive und Wahrheitsmomente nimmt nach der subjektiven und objektiven Seite der Theismus, der vom konsequenten Denken geforderte wahre Monismus, in sich auf. Zwar ist die theistische Weltanschauung insofern dualistisch, als sie auf Grund der erkannten Wirklichkeit den Unterschied zwischen physischem und geistigem Sein festhält, dualistisch ferner, weil sie sich weigert, die allseitig beschränkte Welt als das Absolute, als Gott, auszugeben. Aber sie ist weit entfernt, absoluter oder extremer Dualismus zu sein. Sie kennt keine Machtsprüche, durch welche die unleugbare Verschiedenheit und Geschiedenheit der Dinge geleugnet wird, sie verzichtet darauf, die Phantasie an die Stelle der Erfahrung und Vernunft zu setzen; aber sie begründet Verschiedenheit und Einheit aus dem Schöpfungsratschluß Gottes, der dem endlichen Sein eine Fülle der Wesensgestaltungen und Formen gab, weil er Großes und Kleines als Abbilder seiner Vollkommenheit schuf. Aber dieser relative Dualismus und Pluralismus ist nicht ein beziehungsloses Neben- oder Durcheinander verschiedener Dinge, vielmehr ein wunderbares System allseitigster Beziehung, kraftvollster kausaler und teleologischer Verknüpfung, wahrhaft eine Welt, ein Kosmos. Und diese Welt ist Gottes Welt, nicht ein feindlicher Gegensatz zu Gott, sondern durch ihn, in ihm, und für ihn, das

Werk seiner Allmacht, der Herold seiner Herrlichkeit, von ihm verschieden, aber nicht von ihm getrennt. Wer dem Theismus extremen Dualismus vorwirft, hat ihm nicht ins Antlitz geschaut und nichts verspürt von der Größe des Gottes, den er als schöpferisches Seinsprinzip der Welt verehrt.

Die Vernunft muß den Monismus als eine Vergewaltigung der Tatsachen und des Denkens über Tatsächliches verwerfen, aber sie beruhigt sich auch nicht bei einem Dualismus, der aus der Verschiedenheit beziehungslose, klaffende Gegensätze macht, oder verschiedene, sogar feindliche oberste Weltprinzipien postuliert. Falscher, vernunftwidriger Dualismus war es z. B., als der Manichäismus und Gnostizismus entgegengesetzte, oberste Weltprinzipien aufstellten, falscher Dualismus ist der Polytheismus und Deismus, falscher Dualismus ist jedes philosophische System, das die Verschiedenheit von Seele und Körper zum krassen, prinzipiellen Gegensatz, sei es in ontologischer, sei es in ethischer Beziehung, macht. Falscher Dualismus war es, als Descartes die Körper- und Seelensubstanz fremd und beziehungslos einander gegenüberstellte und damit die Einheit der menschlichen Natur zerriß.

Und erst der Monismus! Der in monistischer Tendenz ersonnene und so unnatürliche Parallelismus des Physischen und Geistigen (s. S. 153 f.), was ist er denn anders als ein Dualismus, wie er krasser kaum gedacht werden kann, eine radikale Spaltung der Wirklichkeit in zwei Welten! Dabei müssen wir auch noch das Rätsel in den Kauf nehmen, daß die Reihen parallel gehen, miteinander auf das genaueste korrespondieren, obwohl sie sich nicht beeinflussen, und dazu noch uns den unausrottbaren Wahn aufdrängen, als wirkten sie aufeinander, obwohl sie es nicht tun. Wahrlich, der von der christlichen Philosophie stets verworfene Okkasionalismus ist gegen diese monistische Wirklichkeitserklärung doch nur ein Kinderspiel. Doch der Dualismus sitzt dem Monismus noch tiefer im Fleische. Seine Monas trägt in sich eine Dyas. Was soll zuletzt der einheitlichen Weltanschauung des Theismus gegenüber alles Pathos der Monisten? Sie entrinnen dem Schicksal nicht, in der Wesenstiefe ihrer alleinen Substanz die Potenz zur dualistischen Auswirkung ewig begründet zu sehen. Ein düstres Fatum zwingt das All-Eine zu dualistischer Entzweiung, der Schoß der alles seienden und alles gebärenden Monas ist mit absolutem und krassem Dualismus ewig und notwendig befruchtet. Damit übt der Monismus die schärfste Kritik an sich selbst.

Einer seiner eifrigsten Vertreter schreibt über ihn: „Wer das in der Erfahrung gegebene Weltbild unbefangen auf sich wirken läßt, der muß zu der Überzeugung kommen, daß der in ihm sich ausprägende Gegensatz und Zwiespalt bis in den letzten Grund alles Seins zurückreicht: daß schon hier in dem all-einen Weltgrund

zwei einander feindselig entgegengesetzte Prinzipien ewig gegeben sind. Und es macht dabei keinen Unterschied, ob man jener unruhevollen Welt des endlichen Seins mit all ihren Mängeln und Widersprüchen einen Anfang und ein Ende zuschreibt, oder ob man sie (unbekümmert um den Widerspruch einer „vollendeten Unendlichkeit") als in Raum und Zeit unbegrenzt ansieht: so oder so, immer weist sie auf einen Zwiespalt in ihrem letzten Grunde, auf ein feindseliges Brüderpaar von Attributen in der alleinen Substanz zurück".[86]) Wir werden zurückgeworfen zum Manichäismus. Der monistische Gott kann keine Einheit sein, weil er sich selbst nicht einmal besitzt, er ist nicht Einheit, sondern Zwiespalt, weil er in alle Gegensätze und Widersprüche des Weltgeschehens hineingezerrt wird, allen Halt verliert im Wandel der Erscheinungen. Damit stehen wir vor einer Reihe weiterer Widersprüche im Monismus, von denen wir einige beleuchten wollen.

Weitere Widersprüche im Monismus.

Spinoza, der Vater des modernen Pantheismus, hat seinem Sprößling ein charakteristisches Kennzeichen mitgeben müssen. Aus der unendlichen Fülle von Attributen, welche die Gott-Natur in sich faßt, sollen unserer Erkenntnis bloß zwei zugänglich sein, die Attribute der Ausdehnung und des Denkens, in welchen sich, wie in zwei Parallelreihen, das Urwesen mit absoluter Notwendigkeit entwickelt. Es bleibt ein tiefer, dunkler, unfaßbarer Rest von Transzendenz in der Ursubstanz. Unerklärt bleibt, wie trotz der absoluten Notwendigkeit des Entfaltungsprozesses nur zwei Attribute aus der unendlichen Fülle unserer Erkenntnis zugänglich sind.

So ist der Monismus geblieben. Bei vielen seiner Vertreter taucht hinter der Welt ein Etwas auf, das sie weit überragt, und oft ist es ein zwar nicht persönliches, aber auch kein unpersönliches, sondern ein „überpersönliches" Wesen. Um dem Denken zu genügen, wird der Monist über die Linie gedrängt, die ihm das System vorzeichnet. Agnostische Gedanken und dichterischer Schmuck helfen dazu, dieses dunkle Etwas mit einem Nimbus zu umgeben.

Unerklärt ferner, ein ewiges Kreuz des Monismus, bleibt es, weshalb das eine Urwesen sich zerspaltet und trotz absolut notwendiger Entfaltung in den wirklichen Dingen so wesentlich verschieden erscheint. Wie kann dasselbe Wesen in seinem Wesensprozeß notwendig, in seiner Entfaltung und Erscheinung aber das Gegenteil davon sein! Ein solches Wesen ist nicht mehr identisch mit sich selbst, ist sein eigener

Gegensatz. Der Monismus leugnet das Gesetz der Identität, den festesten Pfeiler des Denkens und der Wahrheit. Faktisch negiert er sein eigenes Prinzip, indem er zwischen Wesensgrund und dessen Entfaltung einen tief klaffenden Gegensatz schafft. Eine Substanz wird durch ihre Offenbarungen und Erscheinungen, ein Wirkliches wird durch seine Auswirkungen und durch sein Wirken erkannt. Entweder so, oder gar nicht. Diesen Grundsatz erkennt der Monismus für die empirische Welt an, wenn er den empirischen Dualismus von Physischem und Psychischem zugibt und offen erklärt, daß beides voneinander nicht abgeleitet werden kann. Denselben Grundsatz leugnet er, wenn er das hyperempirische Gebiet betritt, und hebt damit sich selbst auf. Wenn die Allsubstanz sich in ihren Erscheinungen nicht offenbart, anders erscheint als sie ist, dann ist sie Lug und Trug; wenn sie ihr Wesen in ihren Erscheinungen verhüllt, sich in Maskengestalt zeigt, dann stehen wir vor einer Spukgestalt, vor dem Gespensterglauben. Wenn die Erscheinung nur Schein, nicht einmal eine Hindeutung auf Sein ist, so können wir unser Denken einstellen. Das Denken wäre nur noch Dichtung.

Wundt hat den Welträtseln Haeckels eine scharfe Kritik gewidmet und ihrem Verfasser den Vorwurf gemacht, er fange da an, wo auch die Philosophie angefangen habe, mit Dichtung und Mythus.[87]) Endigt nicht die Philosophie des Monismus in Dichtung und Mythus? Tatsächlich handelt es sich beim Monismus nicht um eine metaphysische „Ausdeutung" einer gegebenen Wirklichkeit, sondern um eine gewaltsame metaphysische Wegdeutung derselben. Wo die empirische Weltwirklichkeit und ebenso das von der Achtung vor den Tatsachen bestimmte Denken sich sträuben, da müssen eine radikale Kritik des Erkenntnisvermögens oder eine starke Phantasie, begleitet von einer Wolke von Worten, Steg und Fittich bilden, die über die Kluft tragen sollen. Aber es gibt hier keinen Weg. Die Welt des Naturforschers muß aus dem letzten Weltgrund erklärt werden, jene Welt der bewegten Atome, die unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt im Raume vorhanden ist. Wie aber soll ein seiner Natur nach unräumliches Wesen die Raumform annehmen, bewegtes und gestoßenes Atom werden? Der Naturforscher wird es ablehnen, die Materie und Energie als bloße Erscheinungsformen einer ihnen zugrunde liegenden, völlig anders gearteten, metaphysischen Substanz zu fassen. Die Annahme, die sichtbaren und meßbaren Vorgänge in der materiellen Welt seien ein bloßes Schattenspiel, das eine psychische Allsubstanz uns vorzaubere, wird er als eine Wahn-

idee betrachten. In der phantastischen Vorstellung, das Körperliche sei „mechanisierte Psyche", „erstarrter Geist", treibt der Monismus zur Schellingschen Naturphilosophie zurück, von der, als einem „Gaukel- und Lügenspiel in der Wissenschaft", sich die aufblühende Naturwissenschaft mit Abscheu abwandte. Die vollendete Gleichgültigkeit und Verachtung, mit der die Naturwissenschaft die damalige Zeitphilosophie von sich stieß, war verdient.

Über jene Fassung des monistischen Gedankens, wonach die Gottheit die Weltseele, die Welt der Körper Gottes, die Welt also ein Riesenorganismus, und der ungeheure Mechanismus nur das Organ einer göttlichen Weltseele ist, bedarf es keiner Worte mehr. Im „Namen des gesunden Menschenverstandes" weist die Naturwissenschaft solche hylozoistischen Mythen ab, die der Tod der Wissenschaft sind und mit Formeln arbeiten, die den Grundsätzen wahrer und echter Erforschung der Weltwirklichkeit widerstreiten. Kurz und treffend fertigte Du Bois-Reymond diese „Mystik" ab, als er die Forderung stellte: „ehe er in die Annahme einer Weltseele willige" solle man ihm „irgendwo in der Welt, in Neurologie gebettet, mit warmem arteriellem Blut, unter richtigem Druck gespeist und mit angemessenen Sinnesorganen versehen, ein dem geistigen Vermögen einer solchen Seele an Umfang entsprechendes Konvolut von Ganglienzellen und Nervenfasern zeigen"[88]. Wenn aber Liebmann fragt: „Wer bürgt uns denn dafür, daß nicht unsere Planeten, Monde, Fixsterne die Atome oder auch die molécules der Nervenzellen und Fasern jenes transmakroskopischen Riesengehirns sind, welches der empirische Physiologe im Weltenraum vergebens sucht?"[89]) so kann man nur antworten: Wer schützt uns, wenn die Phantasie des Monismus im Weltenraum umgeht?

Die Allbeseelungslehre enthüllt ihr eigenes Wesen, wenn sie uns das Wesen ihrer Weltseele als n i c h t - b e w u ß t, mit dunklem Naturdrang angefüllt, vorstellt. Im Sinne des Voluntarismus wird sie zum Trieb; sie sinkt zum Tier, das All-Eine sinkt zum Fetisch herab.

Viele Monisten gestehen, daß die Auffassung des Physischen und Psychischen als zweier gleich realer A t t r i b u t e eines einzigen Wesens (objektive Zweiseitentheorie) eine „Halbheit" ist. Der Monismus muß dazu übergehen, die eine Seite kurzweg zu leugnen und als Schein zu erklären. Dabei aber entrinnt er dem Geschick nicht, daß nun das absolute Wesen innerlich genötigt ist, sich selbst als eine Zweiheit zu erfassen und zu betrachten, obwohl es keine ist. Die Konsequenz zieht der moderne B e w u ß t s e i n s m o n i s m u s: Es existiert nur e i n e s, der I n h a l t der Psyche. Die Dinge existieren nicht in einer Außenwelt, sondern nur als Inhalt des

Bewußtseins. Und dieses hat keinen Träger in einer Seele, sondern besteht nur aus Bewußtseinsakten. Die Seele ist das konkrete Bewußtsein selbst.

Erst durch einen solchen radikalen Schnitt, so sagt man uns, werden wir die aus der „paleolithischen Traumperiode“ stammenden Konzeptionen von einem Unterschied des Seelischen und Physischen los. Alles ist nur Empfindung. Damit ist die Laterna magica konstruiert, die uns die Welt vorzaubert. Wiederum ist die objektive reale Welt in den „Traum eines Träumenden verwandelt, und dieser Traum des Träumenden wird zwar von keinem geträumt, ist aber doch ein Traum, der also sich selbst träumt, und unter anderen Traumgestalten auch die Fiktion eines vermeintlichen Träumers träumt“. Da nun unmittelbar uns nur das eigene Ich gegeben ist, so gähnt uns der Wahn des Solipsismus an.

Monismus und Entwicklung.

So sehr Evolutionismus und Monismus miteinander im Widerstreit stehen, so sehr war der Monismus genötigt, schon wegen des von der Naturwissenschaft kommenden Einflusses, den Entwicklungsgedanken in sich aufzunehmen. Er konnte es aber nicht, ohne sein Absolutes selbst der Entwicklung zu unterwerfen und es damit aufzuheben. Entwicklung ist ein Werden, ein Fortschreiten vom Unvollkommenen zu einem Vollkommenen. Wird das Absolute in ein Werdendes umgewandelt, so hat es den Charakter des Absoluten verloren. Wie kommt ferner der Werdeprozeß in das Absolute? Wer führt jene Anlage, die jeder Werdeprozeß voraussetzt, jene Möglichkeit im Absoluten, in die Wirklichkeit hinüber? Kein Werdendes kann ein Absolutes sein, kein Werdendes kann am Anfang der Wirklichkeit als deren höchstes Prinzip stehen. Oft wird sogar das Absolute mit dem Werden als solchem, jenem Allgemeinbegriff, in dem wir die geschichtlichen Prozesse des Geschehens zusammenfassen, identifiziert. Damit sinkt es zum leeren Begriff herab. Nur in der Weltanschauung des Theismus ist eine Entwicklung der Welt möglich; zu jedem Monismus steht sie im grellsten Widerspruch, sowohl nach ihrem Begriff wie nach ihrem Ziel.

Und erst die tatsächliche Welt! Eine sich selbst entwickelnde ewige Allsubstanz, wenn sie möglich wäre, müßte ihre Entwicklung mit Notwendigkeit setzen. Wie soll in gleicher absoluter Notwendigkeit ein Absolutes in dem Reich des Organischen und der Menschheit

sich immer vorwärts entwickeln und im anorganischen Reich den umgekehrten Weg wandeln? Wie Moses vom Nebo, so will der Monist in das Wunderland der Zukunft blicken, dem dieses Allwesen, immer reichere Potenzen zu reicherer Entfaltung bringend, zueilen soll. Aber der Blick fällt zuletzt auf die träge, alle Errungenschaften, alles Leben und Hoffen der Menschheit unter sich begrabende Eismasse, die um die nur noch kirschrot glühende Sonne kreist. In diesem eschatologischen Schlußbild begegnet der Monismus wieder dem Materialismus.

Die sittlichen Konsequenzen des Monismus.

Man hat mit Recht gesagt, daß der Monismus an jeder Individualisierung zerschellt; vollends zerschellt er an jedem individuellen menschlichen Selbstbewußtsein. Ein jedes Wesen, das „Ich" auf dieser Erde sprach, trat dem Monismus tötlich auf das Haupt. Auf dem Gebiete des menschlichen Lebens enthüllt der Monismus aber auch sein Gesicht. Auch der Mensch ist ja hineingestellt in den notwendigen Mechanismus der Gott-Natur. In allem Geschehen der Allsubstanz gibt es aber kein Wollen, keine Freiheit, keine Sittlichkeit, sondern nur ein starres Müssen. So wollte ja schon Spinoza „die menschlichen Handlungen nicht verwünschen oder verlachen, sondern sie verstehen, wie man auch die Eigenschaften der Linien, Flächen und Körper nicht verwünscht oder verlacht, sondern einzusehen trachtet." Wir stehen vor dem geistig-ethischen Nihilismus. Eine normative Ethik und Rechtslehre hat von einem solchen Standpunkte aus keinen Platz. Es fällt die Freiheit, es fällt der Unterschied zwischen Wahr und Falsch, zwischen Gut und Bös. Die Gott-Natur tut und trägt beides in gleicher Notwendigkeit und in vollendeter Gleichgültigkeit. Die großen geistig-sittlichen Gegensätze in der Menschheit und die gewaltigen sittlichen Kämpfe, die die Geschichte durchbeben, sind nur eine gleichgültige Phosphoreszenz des Absoluten, eine Nichtigkeit seines Tuns, von gleicher Bedeutung wie das Klappern einer Mühle und das Brüllen eines Ochsen. Damit hat der Monismus die ethische Höhenlage des Materialismus erstiegen. Vom Stoff des Materialismus unterscheidet sich die Allmonas nur in Worten. Wahr und Falsch, Gut und Bös, als notwendige Sekretionen der Drüsenorgane und des Gehirns oder als notwendige und gleichgültige Sekretionen der Gott-Natur, sinken auf dasselbe Niveau des ethischen Nichts herab. „Ein Allgeist",

der keine Innerlichkeit und Persönlichkeit hat, der so wenig Interesse an der Wahrheit und am Guten hat, der in sittlicher Hinsicht seit Jahrtausenden im vollsten Sinne alles ist, der seit Jahrtausenden in gleicher Weise Kirchen und Lusthäuser, Tyrannenburgen und Sklavenhürden, Bankettsäle und Spitäler, Friedenskongresse und Schlachtfelder bewohnt, um fort und fort an allen diesen Orten seine Befriedigung und Lust zu suchen, ein solcher Geist wäre wohl unendliche Charakterlosigkeit, aber kein Geist." (Schell.) Jeder Monist könnte sich nicht mehr als anständigen Menschen betrachten, wenn er sich so auswirkte wie sein Absolutes. Ein apodiktisches Verbot von seiten seiner Mitmonisten schallt ihm schon entgegen, wenn er Mein und Dein „vereinerleien" will. Daß sie das Brandmal der Denkwidrigkeit und Sittenwidrigkeit tragen, zeigen beide, Materialismus wie Monismus, dadurch, daß die menschliche Natur in ihren Vertretern so schlecht nicht sein kann als die Konsequenz des Systems es zuläßt oder fordert. Eine Menschheit, die die unerbittlichen Konsequenzen ziehen würde, müßte sich selbst verzehren.

Drews schloß sein Buch „Die Christusmythe" mit dem Satz: „Das Haupthindernis einer monistischen Religion und Weltanschauung ist der mit keiner Vernunft und Geschichte vereinbare Glaube an die geschichtliche Wirksamkeit einer einzigartigen, vorbildlichen und unübertrefflichen Erlöserpersönlichkeit." Die Allsubstanz kann nur eine Menschheit an die Oberfläche werfen, die sich bewegt wie die Räder einer Maschine im Kreislauf blinder Notwendigkeit, sie kennt keine freien, sittlich handelnden Persönlichkeiten, sie kennt keine Geschichte[90]). Einen Jesus Christus zu spielen, dazu ist die Allsubstanz nach Drews zu schlecht, ein Nero zu sein, dazu war sie schlecht genug.

Wenn in geschichtlicher Aufeinanderfolge ein Extrem das andere ablöst, und eine Denkrichtung von einer Seite auf die andere fällt, so widerlegen die Extreme sich gegenseitig, wie sie sich gegenseitig berühren und verschlingen. Ein solcher geschichtlicher Prozeß ist schon ein durchschlagendes Kriterium für die Beurteilung beider. Auf Hegel folgte Feuerbach, auf den Monismus der absoluten Idee der Monismus des absoluten Stoffes, an die Stelle der Allgottheit trat der Atomenkomplex.

3. Kapitel.

Die göttliche Weltschöpfung und Weltregierung.

§ 1. Gott als Schöpfer der Welt.

Wer die Religionen und die philosophische Gedankenarbeit der alten Welt durchwandert, ernst nachdenkend prüft, was die Menschheit in ihrem Volksglauben und in ihren erhabensten Denkern von Gott und Welt gedacht und geglaubt, empfunden und erhofft hat, fühlt das Gewicht der Worte im ersten Vers der Hl. Schrift. Im Schöpfungsdogma erhebt sich die göttliche Offenbarungsurkunde zu einer unerreichten Höhe. Zwar klingen aus dem Stimmengewirre der Kosmogonien, Überlieferungen und Sagen reinere Töne an unser Ohr, wohl offenbaren vielfach die ältesten Überlieferungen erhabenere Auffassungen vom Ursprung der Welt als die verschwommenen Bilder der Mythologie, aber in ungetrübter Gestalt tritt uns die weltumfassende, grundlegende Wahrheit der Schöpfung nirgends entgegen. Auch da, wo die Philosophie kraftvoll um die Lösung des Weltproblems ringt, ist ihr der volle Aufstieg zur Höhe nicht gelungen. So ist die Schöpfung der Welt aus Nichts eine Wahrheit, welche die Menschheit tatsächlich der göttlichen Offenbarung verdankt, obwohl sie eine erkennbare Vernunftwahrheit ist. In ihren erhabensten Vertretern ist die heidnische Philosophie dem Lichte, das in der Offenbarung strahlt, zugewandt. Die großen Gedanken, die Plato und Aristoteles über Gott und Welt aussprachen, führen, konsequent weitergedacht, zum Schöpfungsgedanken, sind auf ihn wie auf ihren letzten Abschluß und ihre Krone

gerichtet. Fraglich aber bleibt es, ob die großen griechischen Denker die letzte Höhe selbst erstiegen haben[91]). Es ist ja immer leichter, eine gefundene Wahrheit zu beweisen, als sie zu finden. Den pythagoreischen Lehrsatz beweist der Gymnasiast, Pythagoras opferte, als er ihn gefunden, eine Hekatombe. Die moderne Philosophie aber wandte sich in bewußter Ablehnung von dem im hellen Glanze strahlenden Lichte der Offenbarung ab. Wohin konnte dieser Weg anders führen als in Finsternis und Verwirrung? Mit dem wahren Gottesbegriff verlor sie notwendig den wahren Weltbegriff und damit die grundlegendste Wahrheit für die Bestimmung des Verhältnisses der Welt zu Gott. In der Schöpfungslehre besitzen wir eine jener prinzipiellen Wahrheiten, die ihr Licht auf alle Gebiete des menschlichen Lebens werfen und deren Leugnung zu unabsehbaren Konsequenzen drängt.

Der Begriff der Schöpfung aus Nichts.

Unter Berufung auf das Prinzip: aus nichts wird nichts, hat die gegnerische Wissenschaft den Schöpfungsbegriff als Verstoß gegen das Denken oder als leeren Begriff gebrandmarkt, ihn dabei aber in seltsamster Weise entstellt. Schöpfung aus Nichts besagt nicht, das Nichts sei die Ursache des Seins, die Verneinung sei die Bejahung. Auch lehnen wir die Zumutung ab, das Nichts als leeren Anfangspunkt einer aufsteigenden Entwicklung zu fassen, ebenso ein zwischen Nichtsein und Sein schwebendes Etwas zu ersinnen, aus dem, wie aus einem Weltei, die Dinge entschlüpft seien. Solche Begriffsbildungen überlassen wir neidlos den Pantheisten. Das „aus Nichts" bezeichnet zunächst die Ordnung und Aufeinanderfolge, wonach dem Sein das Nichtsein der Welt voranging, sodann, daß Gott die Dinge nach ihrem ganzen Sein einzig und allein durch seinen freien Schöpfungsentschluß hervorbrachte. Gott ist also nicht bloßer Weltbildner, der an einen vorhandenen Stoff anknüpft und gebunden ist, sondern voraussetzungsloser Weltschöpfer. Die Welt verdankt ihren Ursprung auch nicht einem göttlichen Entwicklungsprozeß. Die Hervorbringung aus nichts besagt demnach, daß sie nichts voraussetzt, was außer Gott liegt, und daß die Welt nicht eine Wesensentfaltung Gottes ist. Will man also mit dem Prinzip: „aus nichts wird nichts" die Notwendigkeit der bewirkenden Ursache betonen, so ist die Schöpfung aus nichts die vollste und strengste Anwendung des Kausalitätsgesetzes, vor der gerade die gegnerische Wissenschaft zurückschreckt. Wir postulieren nicht einen „Taschenspieler, der seinem Publikum vorspiegeln will, er habe die Bonbons, die er unter dasselbe wirft, seinem leeren Hut entnommen". Wir

verlangen folgerichtiges, von den Tatsachen ausgehendes Denken und fordern für die Welt der Tatsachen die begründende Ursache in Gottes Allmacht.

Der Beweis für die Schöpfung.

Mit der Gottesfrage stellt die Frage nach der Schöpfung die tiefste Frage der Philosophie. Die festen Grundlagen für den Beweis derselben sind in den Gottesbeweisen gegeben. Indirekt, aber vollgenügend, ist die Schöpfung aus Nichts in der Hinfälligkeit und Hoffnungslosigkeit jeder monistischen Weltanschauung bewiesen, mag sie von oben, vom Absoluten her, oder von unten, von der Materie her, ihre Kosmogonie konstruieren. Die Odyssee erzählt von ihrem Helden, daß er es verstand, den Bogen zu spannen und den Pfeil durch die Öhre der hintereinandergestellten Äxte hindurch ans Ziel zu schnellen. Das vom Wahrheitsgesetz geleitete Denken gleicht dieser Bogensehne. Beim Materialismus fällt der Pfeil zu Boden, ehe er das erste Öhr erreicht. Der so kraftvolle Gedanke, daß die Einheit der Welt ein einheitliches absolutes Prinzip fordert, spannt beim Monismus die Bogensehne, aber der Pfeil bleibt im ersten Öhre stecken. Wie eine Mauer von Erz erhebt sich die Vielheit, Wesensverschiedenheit und Endlichkeit der Dinge gegen das Postulat, sie seien eine Zeugung oder Selbstentfaltung oder Individualisierung Gottes; ebenso erhebt sich gegen jede Verendlichung, Verzettelung und Neutralisierung seines Wesens das Absolute selbst. Kann die Welt, wie der Monismus mit Recht betont, Seins- und Einheitsprinzip nur im Absoluten haben, kann sie aber nie und nimmer eine Entfaltung des göttlichen Wesens sein, so kann sie ihren Ursprung nur im freien Willen des absoluten Gottes haben, der sie aus Nichts hervorbrachte. So ergibt sich die Schöpfung aus Nichts als allein möglich durch Ausschluß jeder anderen Möglichkeit, und als von der Vernunft gefordert, weil jede andere Annahme zu unerträglichen Widersprüchen führt.

Der Kontingenz- und Ursachenbeweis führten uns zu einem aus sich seienden notwendigen Wesen. Zwischen dem aus sich und notwendig Seienden und dem nicht notwendigen, aus sich nichts Seienden, gibt es kein Mittelglied. Wenn also letzteres existiert, so muß es von dem notwendigen Wesen hervorgebracht sein. Da es aber eine Zeugung des Ab

soluten nicht sein kann, so muß es aus nichts hervorgebracht sein. Es ist ferner ein evidenter, allgemein anerkannter Vernunftsatz, daß alles, was eine Bestimmung empfängt, auf ein vorhergehendes als bestimmende Ursache, zuletzt auf ein aus sich selbst Bestimmtes hinweist. Alles Endliche muß also zuletzt seine Determination aus dem ewig und in absoluter Fülle determinierten Wesen haben. Die Sterne und die Sonnen, die Berge und die Seen, die Meere und die Ströme, der Geist und der Stoff, der Engel und das Atom, Mensch und Tier, sie alle wären ohne Grund, wären in ihrem Sein und in ihrem Sosein unerklärlich und unvernünftig, wären blinder Zufall, wenn nicht ein absoluter Geist durch seinen Gedanken sie ersonnen und durch seinen Willen bestimmt hätte, daß sie das Sein, und daß sie dieses bestimmte Sein haben[92]).

Das absolute, aus sich seiende Wesen ist ferner absolut unveränderlich. Jede Veränderung, als Übergang von einer Möglichkeit in die Wirklichkeit, würde die Notwendigkeit aufheben und beweisen, daß dieses Wesen nicht aus sich determiniert ist. Hieraus folgt, und zwar mit der Kraft des obersten Denkgesetzes, des Gesetzes der Identität, daß alles Veränderliche nur außerhalb des absoluten Wesens sein kann, d. h. aus sich nichts ist und nur existiert, weil Gott durch Schöpfung es ins Dasein rief.

Daß es ein Verzicht auf alles Denken ist, wenn man die Materie als das Urwesen ausruft, haben wir früher (s. S. 165 ff. u. 170 f) nachgewiesen. Wer die Materie zum Urwesen erhebt, macht den Bettler zum Kaiser, wer sie als Erscheinung Gottes faßt, macht umgekehrt den Kaiser zum Bettler. Beide Annahmen sind so absurd, daß die Monisten, selbst der konkrete Monismus eines E. von Hartmann, durch Leugnung der Materie ihnen entrinnen möchten.

Gerade die Weltordnung (s. S. 195 ff.) beweist die weltordnende als weltschöpferische Vernunft. Die Prinzipien der Naturdinge unterstehen bis in die Tiefe ihres Wesens der Herrschaft der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens; sie sind daher von Gott geschaffen. Die Beziehungen, welche die Dinge herrschgewaltig umspannen und die Weltordnung begründen, sind in Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit in die Natur der Dinge hineingelegt, sind das Naturwirken der Dinge selbst. Nichts ist aber einem Ding so innerlich wie seine Natur. Treffend hat Aristoteles gesagt: Die Natur des jeweiligen Dinges ist das Prinzip seiner Einordnung in das Ganze[93]). Der große Gedanke, den der Fürst der Philosophen in dieses Prinzip niederlegte, wird von der fortgeschrittenen Naturwissenschaft unserer Tage bestätigt. Nirgends ist der Stoff unbestimmt oder gesetzlos, die Gesetzmäßigkeit durchdringt den ganzen Wesensinhalt des Stoffes. Nirgends ist er ein Chaos, dem die Gesetzmäßigkeit bloß äußerlich oder nachträglich angeheftet wäre. Somit ist die Natur der Dinge selbst vom göttlichen Gedanken ersonnen und vom göttlichen Willen gestaltet. Die Naturordnung offenbart sich

ferner als eine nicht in sich gründende, nicht mit logischer Notwendigkeit aus den Dingen ableitbare, sondern als freie Konzeption; sie ist Weisheit nicht Notwendigkeit, lautes Zeugnis für ihren erhabenen Ursprung, für den göttlichen, die Welt frei gestaltenden göttlichen Logos, „durch den alles gemacht ist". Die die Materie innerlich beherrschende Wesensgestaltung im Organismus, die wunderbare Anpassung des organisierten Leibes an die Seele, die machtvolle Beziehung der äußeren Natur zum erkennenden Geist, das alles sind leuchtende Tatsachen, die nur in der schöpferischen Macht Gottes ihre Erklärung finden.

Auf eine Erfahrungstatsache in der inneren Welt, die im hellen Lichte des Selbstbewußtseins strahlt, müssen wir zum Schluß noch hinweisen. Der Geist stammt nicht aus der Natur. Unser Ich aber ist entstanden, ist ferner zweifellos nicht aus sich (s. S. 161). Der Geist kann aber nur durch Schöpfung entstehen. Er ist entweder absoluter oder geschaffener Geist. Er kann nicht aus einem Äquivalent entstehen noch zu einem Äquivalent vergehen. So stark wirkt die Wucht der Tatsachen, die das Geistesleben offenbart, auf die Gegner der Schöpfungslehre ein, daß sie, den Geist aus der Materie abzuleiten sich schämend, so weit getrieben werden, daß sie das laute Zeugnis des Selbstbewußtseins verleugnen und das Ich als eine Seifenblase des Allgeistes in ihrem monistischen Denkapparat verdampfen lassen.

Die Bedeutung der Schöpfungslehre.

Die Schöpfungslehre allein befreit unser Denken von den schweren Widersprüchen, die auf allen anderen Kosmogonien lasten. Über die heidnischen Kosmogonien, in Mythologie und Philosophie, sind die modernen Konstruktionen wesentlich nicht hinausgekommen. Hier wie dort steht am Anfang eine unerklärte, unheimliche Urmaterie, oder man faßt die Welt als einen unfreien göttlichen Prozeß und zieht die Gottheit in den Werdeprozeß der Welt hinein. Ich wüßte nicht, welchen Vorzug der Werdeprozeß des Absoluten bei E. von Hartmann vor dem babylonischen Schöpfungsmythus hätte; wer bei diesem „Unbewußten" sein Denken und Sehnen beruhigt fühlt, kann auch die babylonische Tiamat und ihre Geschicke denkend bewundern und liebend verehren. Die Schöpfungslehre allein befreit auch den Menschen von der blinden Macht des Zufalls und von dem Wahn eines düsteren Fatums, das auf der Heidenwelt lag und in so manchen monistischen Gedanken der Gegenwart sich wiederfindet. Frei blickt der Mensch zum Himmel empor. Nur zum Weltschöpfer kann er anbetend sagen: Vater unser!

Als Schöpfer der Welt ist Gott der welterhabene Gott, erhaben über die Gegensätze der Welt, in seiner Vollkommenheit, seiner metaphysischen und ethischen Transzendenz, das lebendige Vorbild und die unverbrüchliche Norm für das geistig-sittliche Leben des vernunftbegabten und sittlich veranlagten Geschöpfes, unvergleichlich erhaben über die monistische Weltsubstanz, die blind und gleichgültig sich in alles, in Mord und Unzucht, Lüge und Betrug stürzt und nichts von jenem Ideal in sich trägt, das im absoluten weltschöpferischen Geiste vor den Augen der sittlichen Persönlichkeit aufstrahlt. In der Schöpfungslehre ist ferner jede dualistische Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Gott und Welt von Grund aus überwunden. Nichts Widergöttliches ist als Seinsprinzip in die Schöpfung eingedrungen. Was die Geschöpfe an Sein besitzen ist Ähnlichkeit mit Gott, Abbild seiner Vollkommenheit, nicht Gegensatz zu Gott. Mit dem Sein gab Gott den Dingen ihre Wahrheit und ihre Güte, als Gegenstand des Verstandes und als Ziel des Willens. Alle Wahrheit und Güte gehen von ihm aus, führen zu ihm zurück. So wird der wunderbare, von Gott ausgehende und zu ihm zurückkehrende Kreis geschlossen. In Gott wurzelt die wahre Güterlehre. Der Weltschöpfer macht den Willen im Anstreben und im Besitz der Weltgüter wahrhaft frei. Zur weltschöpferischen Vernunft und Güte sich erhebend, besitzt er das Prinzip, das alle Güter gegeben und geordnet hat, sie alle unendlich überragt, aber sie nicht entwertet, sondern ein jedes in seinem Werte hinstellt. Im Schöpfungsbegriff erfassen wir die ganze Welt in ihrem tiefsten Sein. Er begründet die durchgreifendste Beziehung, in der die Welt zu Gott steht, die Beziehung der vollkommensten Abhängigkeit von dem schöpferischen Träger alles Seins und Wirkens in Natur- und Geisteswelt. Die Relativität des vielgestalteten Weltseins und -wirkens gegenüber der göttlichen Ursächlichkeit und Herrschaft kann nicht energischer geltend gemacht werden, als es im Theismus geschieht. Die Schöpfung begründet jene Allursächlichkeit Gottes, die die Ursachen der Welt schaffend setzt, sie beherrscht und durchherrscht. Aber der Theismus höhlt anderseits die Welt nicht

aus, erniedrigt sie nicht zu seinlosem Schein. Gerade der Schöpfungsbegriff ist das Palladium der Welt und der Wissenschaft, die sich mit ihr beschäftigt. Er wahrt der Welt im Großen und im Kleinen ihr eigenes Sein und ihre eigene Ursächlichkeit. Der welterhabene Gott ist zugleich der weltinnerliche Gott, als schöpferische, seinspendende Ursache den Dingen so nahe wie ihre eigene Natur. „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße?" so hat Goethe gefragt und geantwortet: „Ihm ziemt's, die Welt im Inneren zu bewegen". Die Theologie des wahren Gottes hat den Gedanken an ein „Stoßen von außen" stets abgewiesen, aber ebenso den Gedanken an einen Gott, der „sich in Natur und Natur in sich hegt". Das göttliche Sein durchfließt nicht die Weltdinge, wie der Honig durch die Waben fließt. Der wahre Gott verbindet die Transzendenz mit der Immanenz. Er trägt die Dinge in der Tiefe und bewegt sie aus der Wurzel ihres Seins. Der wahre Gott steht nicht bloß über dem Seienden, und noch weniger neben ihm, es von außen, mechanisch bewegend, er trägt und belebt es vielmehr vom innersten Wesensgrund her zur Selbständigkeit und Selbsttätigkeit. Wir weisen jede mechanische Auffassung ab, als ob Gott und die Kreatur zwei nebeneinander stehende Ursachen seien, die äußerlich aufeinander einwirken und sich gegenseitig ergänzen. Alle Ursächlichkeit der Welt in ihren so wunderbaren Zusammenhängen und Verknüpfungen ist vom göttlichen Gedanken ersonnen, vom göttlichen Willen schöpferisch bewirkt. Die göttliche Ursächlichkeit schließt darum die geschöpfliche nicht aus und ersetzt sie nicht, sondern hat sie zum Inhalt. Aber als schöpferische Ursache ist Gott seinen Geschöpfen innerlich nahe, mehr als die Seele ihre Vermögen und ihre körperlichen Organe durchdringt.

Nur der überweltliche Gott kann ferner der Welt ein die Natur überragendes, übernatürliches Ziel geben und die Natur diesem Ziele harmonisch einordnen. Nur der Weltschöpfer kann, in freier Liebe seinspendend und zielsetzend, diese höhere Ordnung innerlich in der Natur des Geistes begründen, das Können, von innen wirkend, mehren und den Willen so innerlich frei bewegen wie es in der Inspiration und in der Gnade geschieht. Nur er kann die geschaffene Menschennatur so innig an sich ziehen, daß sie ganz sein eigen wird, wie es in

der Inkarnation des Sohnes Gottes geschah. Nur er kann ferner die Natur zum Werkzeug der Gnade machen, wie es in den Sakramenten sich vollzieht. Nur der Schöpfergott kann Urheber der Gnadenordnung sein und jenes neue, höhere Weltgesetz geben, das seine verpflichtende Kraft aus der absoluten Abhängigkeit der Kreatur zieht und insofern Kraft und Bedeutung eines Naturgesetzes hat. Nur er kann die ganze Welt, Natur- und Geisteswelt, kraftvoll und milde jenem Ziel der dereinstigen Verklärung entgegenführen, in der „das Harren der Schöpfung, das die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes erwartet" (Röm. 8, 19) erfüllt wird. Nur er kann einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen.

Das „unvergleichliche Gepräge der Größe und Unscheinbarkeit, der Kraft und Milde", welches die christliche Tugend auszeichnet, ist der Glanz, der aus der Hingabe an Gott den Schöpfer auf das sittliche Leben fällt. „Tiefste Demut in der Erkenntnis des eigenen Nichts und freudiges Hochgefühl im Gedanken an die eingeschaffene Gottähnlichkeit, kindlicher Gehorsam gegen den Schöpfer und männliche Unabhängigkeit vor der Welt, rückhaltlose Ergebung in die Schickungen Gottes und festes Zutrauen zu seiner siegreichen und gerechten Weltleitung, lebendiger Gebetsgeist und energische Benutzung und Beherrschung der natürlichen Kräfte, tiefinnere Sehnsucht nach Weltferne und Gottesnähe und dankbare Freude an der Schöpfung und ihrer Herrlichkeit — alle diese Gegensätze treten auf dem Goldgrunde des christlichen Schöpfungsglaubens zu einer wunderbaren Farbenharmonie zusammen." [94])

Einwendungen gegen die Schöpfungslehre.

Die Schöpfung aus Nichts, so lautet der zumeist vorgebrachte Einwand, sei ein dunkler und unvorstellbarer Begriff. Man muß sich schier wundern, eine solche Kritik auch aus dem Munde der Monisten zu vernehmen, deren Weltgrund ganz in Finsternis gehüllt ist. Wenn man bloß sinnlich vorstellbare Begriffe zuläßt, engt man den Schauplatz des Denkens auf das chemische und physikalische Laboratorium ein, und selbst in diesem Raum reicht die chemisch-physikalische Erkenntnistheorie nicht aus. Von den verbotenen Früchten der Metaphysik hat jeder Naturforscher schon gekostet, der die Erfahrungstatsachen nicht bloß beschreiben, sondern auch kausal erklären will. Indes, auch die empirische Kausalität bietet uns in ähnlicher Weise Dunkles wie die Schöpfung. Wer hat die Übertragung der Bewegung von einem Körper auf den andern restlos begreiflich gemacht? Das Werden, besonders das substantielle Werden, bietet des Dunklen und Unbegreiflichen so viel, daß manche Philosophen das Werden überhaupt leugneten, weil das „Wie des Werdens" unbegreiflich sei. Sind die großen Tatsachen des Werdens und die

Schlüsse der Vernunft aus diesen Tatsachen durch die Worte solcher Philosophen umgestoßen? Auch im substantiellen Werden ist ein schöpferisches Moment gegeben, ein Entstehen eines Neuen, das noch nicht da war. Hier leuchtet in der Naturkausalität eine Teilnahme an der göttlichen Allursächlichkeit auf, und es kann kein Zweifel sein, daß die natürliche Kausalität nur wirkt in Kraft jener Ursächlichkeit, die das Sein schafft und erhält.

Man betrachte die geistig schaffende Kraft. Auch vor den Augen des dem naturalistischen Evolutionismus dienenden Historikers leuchtet ein Geheimnis auf: das Geheimnis der Persönlichkeit. Wenn Hebel und Schrauben die Natur des Schleiers nicht berauben, so steht erst recht der geistig schaffende Mensch um so mehr als ein Geheimnis in der Geschichte, je größer sein innerer Reichtum, je kraftvoller, universaler und origineller seine Ideen und seine schöpferische Kraft sind. Je mehr er an innerer Fülle in sich selbst hat, desto unabhängiger und selbständiger ist er, und desto mehr bewundert ihn Mit- und Nachwelt. Wer will nun dem absoluten Geist versagen, aus unendlicher Fülle zu schöpfen? Wer will ihm eine Tätigkeit versagen von gleicher Unendlichkeit, Kraft, Unabhängigkeit und Selbständigkeit wie sein Wesen ist? Wer will dem göttlichen Künstler versagen, absolut ursprüngliche, ganz aus sich geschöpfte und deshalb absolut originelle Ideen schöpferisch zu verwirklichen? Wer will dem ersten Aktiven versagen, was allen zukommt, daß es wirke, und zwar als Gott wirke? Die mystische Tiefe des Schöpfungsbegriffes ist somit eher ein Beweis für seine Wahrheit, weil sie in allem Lebendigen sich findet. Die Vernunft erträgt ein solches Dunkel, fordert es sogar, was sie aber nicht erträgt, das sind die Widersprüche, von denen alle anderen Kosmogonien durchsetzt sind.

Aber wie kann der Geist Materie schaffen? Weil sie sein kann und Ausdruck des Geistes ist. Der Stoff ist nirgends ein völlig Unbestimmtes, nirgends gesetzlos, nirgends beziehungslos. Sind der Sternenhimmel und das Meer in seinem Wogenschlag nicht würdige Werke göttlicher Größe, Macht und Weisheit? Redet nicht die Majestät der Natur eine majestätische Sprache? Wie kommt übrigens der menschliche Geist in die Materie? Wie kommt der Gedanke in die Hand und in das Werkzeug, wie kommt die Idee in die Leinwand, Geist und Plan des Baumeisters in die Hände der Bauleute und in den toten Stein, wie kommt der Gedanke in das Wort? Wenn der menschliche Geist die Materie zum Ausdruck seiner Ideen und zum Werkzeug für seine Zwecke macht, wie soll es dem göttlichen Geiste versagt sein, die Materie nach seinen göttlichen Ideen und für seine göttlichen Zwecke schöpferisch zu gestalten, kurz als freier Künstler, ebenso weise wie frei, ein Universum zu schaffen, das Zeugnis ablegt für seine Größe und Majestät und zum erhabensten Ziele hingeordnet ist?!

Die Schöpfung als freie Tat Gottes, so wendet man ein, zerreißt den notwendigen Zusammenhang zwischen Welt und Gott und setzt an die Stelle desselben Zufall und Willkür. Der Einwand stammt aus der Werkstätte des monistischen Denkens, das an die Stelle des geistesgewaltigen Gottes den monistischen Gott mit seiner Armseligkeit und Unfreiheit setzen will. Allerdings ist die Schöpfungstat die freieste Tat, frei von jedem Bedürfnis, frei von jeder äußeren Beeinflussung, ganz in sich selbst ruhend. Unser Wille ist, trotz seiner Freiheit, voll von Bedürfnis und Sehnsucht. Ihm treten die Güter der Welt mit einer Güte entgegen, die sie unabhängig von ihm haben; sie wirken auf ihn ein und beeinflussen ihn in mannigfachster Art. Der göttliche Wille bewirkte die Güte der Welt. Ohne ihn war und ist sie nichts. Die Welt könnte Gott nichts bringen, was er nicht schon, und zwar in unvergleichlich herrlicherer, alle Größe der Kreatur unendlich überragender Größe besäße. Das göttliche Wollen gegenüber der Welt ist demnach notwendig das allerfreieste, das souveränste Wollen, das nicht abhängig und beeinflußt ist von den Dingen, sondern sie von sich abhängig macht. Auch die Welt selbst beweist, daß sie frei gewollt ist. Die Kreatur ist kontingent und deshalb frei verursacht. Die Weltordnung ist das Werk freier Konzeption. Wäre die Welt mit Notwendigkeit gewollt, so müßte alles Mögliche wirklich sein, was offenbar der Wirklichkeit widerspricht.

Ist aber die freie Tat Willkür, weil sie frei ist? Ist das Werk des Künstlers Willkür, weil es aus freier Konzeption stammt? Und die ewige Weisheit, die Urheimat des Gesetzes, der Ordnung und des Zweckes soll Laune und Willkür sein?! Die Schöpfungstat Gottes vollzog sich im lautersten Lichte des geistigsten Denkens, sie ist ebenso Weisheit wie Freiheit, ebenso Ordnung wie Kunst, ebenso Güte wie Macht. Ist vielleicht die Stellung des aus blindem Instinkt handelnden Tieres, das mit seinen Hörnern das herrlichste Kunstwerk vernichtet wie es das Stroh aufwühlt, zu den Gütern dieser Welt besser begründet als die Stellung des geistigen Menschen, der erkennt, schätzt, wägt und wählt? Es ist ein trauriges Zeugnis für die monistische Wissenschaft, daß sie dem Begriff der Freiheit, dem sie wegen ihres apriorischen Postulates abhold ist, den Begriff der Laune und Willkür unterschiebt. Vollends unbegreiflich ist es, wie sie auf den Gedanken kam, die Schöpfung als „Zerreißung des Zusammenhanges“ zwischen Gott und Welt zu stigmatisieren, da doch die Schöpfung allen Zusammenhang erst begründet. Eine Wirkung, erst recht eine Wirkung aus nichts, steht in notwendiger Beziehung zur Ursache, auch wenn die Ursache nicht mit Notwendigkeit, sondern frei sie verursachte.

Der Endzweck der Schöpfung. Die Welt schaut zum Throne des Höchsten auf und neigt sich vor seinem Namen. Gott zu verherrlichen ist ihr Ziel. Auf die Frage, weshalb hat Gott die Welt geschaffen,

ist mit Augustinus kurz zu antworten: weil er wollte. Wer etwas Höheres sucht, sucht etwas, was über Gott steht; nichts aber steht über dem göttlichen Willen. Gott hat Zweck und Ziel in sich selbst. Das menschliche Herz ist unruhig, bis es ruht in Gott; Gottes Wille ist überselig in sich selbst. Wo kein Mangel, da kein Bedürfnis. Schaffen kann nur die Allmacht, aber gleichen Schritt mit ihr hält die Liebe, oder besser gesagt, die Allmacht wird die Dienerin einer Liebe, die geben will, um zu geben. Die ewige Güte ist die Spenderin des Seins. Aus der Güte geboren, trägt die Welt die Züge dieser Güte an sich; so offenbart, so verherrlicht sie Gott. Die Verherrlichung Gottes als Ziel der Welt ist jene heilige Notwendigkeit, kraft deren Gottes Wille gut ist und vom Guten nicht abfällt. Sie ist ein Ziel, das nicht äußerlich der Welt auferlegt, sondern innerlich in ihr verwirklicht ist. Mit dem Sein empfing jedes Ding seine Eigenart, seine Güte; insoweit es ist und gut ist, ist es Abbild und Verherrlichung Gottes. Diese Verherrlichung aber ist nicht eine *Vermehrung seiner inneren Güte und Herrlichkeit*, vielmehr deren *äußere Offenbarung*, und zwar zum Besten der Geschöpfe, die um so mehr gut sind, je mehr sie an der Vollkommenheit Gottes teilnehmen.

Wie die Allursächlichkeit Gottes die Ursächlichkeit der Welt nicht ausschließt, sondern begründet, so verdrängt der oberste Zweck der Verherrlichung Gottes die anderen Zwecke nicht, sondern er begründet und ordnet, durchdringt und umspannt sie. Wie Gott Ursache um Ursache und alle in wunderbarer Verkettung schuf, so legte er Zweck um Zweck in wunderbarem Zusammenhang in sein Werk hinein, alle Ursachen tragend als erste Ursache, alle Zwecke durchdringend als höchster Zweck. Ihren *nächsten* Zweck haben deshalb die Dinge in sich selbst. Er ist schöpferisch in ihnen verwirklicht. Vor allem hat jenes Wesen, das Gott als geistige Persönlichkeit schuf, seinen Zweck in sich selbst. So ist das Auge wunderbar gebaut, um seines eigenen Seins und Wirkens willen; als Organ dient es sodann dem Ganzen des Körpers, und durch den Körper der geistbegabten Seele. Aber der Teil als Teil, das Ganze als Ganzes, das Höchste und

Niedrigste, für sich und in seiner Zusammensetzung, verherrlicht Gottes Vollkommenheit. Ein geistdurchglühtes Auge sollte im Menschenauge in die Schöpfung schauen, um die Strahlen der Herrlichkeit Gottes in dem Brennpunkte des Geistes zu sammeln, damit dieser sie erkenne, sich an ihr freue, und als Priester der Natur, die objektive Verherrlichung zur formell erkannten und angestrebten gestaltend, spreche: Geheiligt werde dein Name. So schrieb Gott seinen Namen in die Sternenwelt und in die Menschenseele; der Himmel ist sein Thron, die Erde der Schemel seiner Füße. Wie wunderbar ist sein Name in der Welt. Wir fühlen die Majestät dieser Wahrheit, wenn in einem der denkwürdigsten Augenblicke der Geschichte der Messias seine Augen zum Himmel erhebt und, auf das Werk der Gnade blickend, sein hohepriesterliches Gebet spricht: Vater, ich habe Dich verherrlicht. Deinen Namen habe ich den Menschen offenbart. (Joh. 17, 4. 6.)

In der Verherrlichung Gottes ist die Beseligung der Kreatur als Ziel eingeschlossen. Gott will und liebt die Dinge nicht, weil sie gut waren, sondern sein Wille macht sie gut. Er kann die Dinge zu seiner Verherrlichung nicht wollen, ohne ihre Güte zu wollen. Sachlich ist die Ehre Gottes und die Seligkeit der (vernunftbegabten) Kreatur dasselbe, weil das Geschöpf nur gut ist und gut wird durch Gott, nur vollkommen und selig werden kann durch Teilnahme an Gottes Vollkommenheit, durch Verähnlichung mit Gott, d. h. durch Verherrlichung Gottes.

Ein schimpfliches Wort überschritt das Gehege der Zähne, als der Rationalismus Gott als selbstsüchtig hinstellte, weil er als letztes Ziel seine Verherrlichung wolle. Die notwendige Ordnung heiligster Liebe, die Majestät des Guten, die reinste, wohlwollendste Liebe, die nur die Bereicherung der Geschöpfe, nicht den eigenen Nutzen will, ist der unendliche Gegensatz zu dem, was man Selbstsucht nennt. Auch der Mensch steht groß da, der seine wahre Ehre heilig hält und wahrt, und für seine wahre Ehre, die in der Tugend, in der Verähnlichung mit Gott besteht, muß er alles opfern. Die Ehre Gottes ist ein Ziel für die Welt zu ihrem Besten. Das Geschöpf kann nur gut werden durch Gott und in Gott. Wenn das höchste Ziel auch den Menschen, dieses persönliche Wesen, umfängt, so raubt es ihm nicht, gibt ihm vielmehr seine Würde und Selbständigkeit und schützt sie. Der Weg, der den Menschen zur Höhe, zur wahren Ausbildung seiner Persönlichkeit führt, ist der Weg der Verähnlichung mit Gott. „Emanzipation von Gott" ist ein freches und ein unseliges Wort. Was folgt im Menschenherzen, wenn Gott entthront ist? Die

Würde der menschlichen Persönlichkeit, ihr ganzer Stolz und ihre herrlichste Freiheit gründet in Gott. Gott verherrlichen heißt herrschen. Gott stellte den Menschen in Selbständigkeit und Freiheit hin. Mit Gott sich verähnlichend, wächst er an Freiheit und Selbständigkeit, wächst er mit seinen höhern Zwecken, wenn sie durchglüht sind von der Vollkommenheit. Gott verherrlichend wird er immer ähnlicher dem ewig Selbständigen, weil ewig Guten. „Die christliche Freiheit fürchtet nichts auf dieser Welt", so schrieb ein alter Apologet, ein Wort, das nach Harnack weit treffender ist als Bismarcks bekanntes Wort von den Deutschen. Vor der Welt ein Mann, vor Gott ein Kind; denn, so spricht der Herr: Niemand ist gut als Gott allein. (Mk. 10, 18.)

§ 2. Schöpfung, Weltbildungstheorien und Entwicklung.

Die göttliche Welterhaltung.

Die Erhaltung der Welt, im Schöpfungsratschluß enthalten, ist von der Erschaffung nur begrifflich, nicht sachlich verschieden. Die überweltliche Schöpfungsmacht ist für die Welt absolute Notwendigkeit, wie im ersten Augenblick ihres Entstehens, so in jedem Augenblick ihres Bestehens, nicht so, als ob die göttliche Allmacht jeden Augenblick die Dinge neu schaffte; die Erhaltung ist nicht fortgesetzte Neuschöpfung, sondern Fortsetzung jenes kausalen Einflusses, der die Dinge aus dem Nichts ins Dasein rief. Die Werke des Menschen haben ohne ihn Bestand, weil er das Sein nicht spendet, sondern nur eine Besonderung und Modifikation des Seins bewirkt. Gottes Werke sind so groß, daß sie jeden Augenblick seiner Macht bedürfen, seine Ursächlichkeit ist so gewaltig, tiefgreifend und universal, daß sie durch keine andere Ursächlichkeit ersetzt werden kann.

Die Wirk- und Zweckursächlichkeit in der Welt werden durch die göttliche Welterhaltung nicht geleugnet, vielmehr bejaht. In der Reihenfolge der Weltursachen entfernen sich die späteren von den früheren aber nicht von Gott. In der kausalen Verknüpfung und Abhängigkeit folgen die Perioden der Weltentwicklung aufeinander. Die Abhängigkeit von Gott bleibt stets dieselbe. Gott gegenüber werden die Dinge nicht Ursachen zweiter, dritter, vierter usw. Ordnung, weil sie in der Abhängigkeit voneinander an zweiter, dritter oder vierter Stelle stehen. Ihm gegenüber sind alle Dinge zweite Ursachen.

Schöpfung und Weltbildungstheorien.

Der göttliche Weltplan umschließt also das eigene, selbständige Sein und Wirken der geschaffenen Ursachen und die Vermittlung des Werdens und Fortbestehens durch deren Tätigkeit. Es ist die schöne Aufgabe der Wissenschaft, in diese wunderbare Werkstätte zu schauen und einzudringen in den gesetzmäßig geordneten Ablauf der Dinge und Gestaltungen. Dankbar für die Schätze der Erkenntnisse, mit denen sie den menschlichen Geist bereichert und unser irdisches Leben geschmückt hat, können wir vom Standpunkt unseres Gottesbegriffes ihr freudig zurufen: Möge sie wachsen in die Breite und in die Tiefe; je weiter sie ausschaut und tiefer sie eindringt, je gewaltiger das Material ist, das sie in einen großen Kausalzusammenhang bringt, je mehr sie mit ihren geistigen Schwingen Raum und Zeit gleichsam überwindet, desto strahlender leuchtet der Glanz göttlicher Herrlichkeit. Als die Erde aufhörte, der Mittelpunkt der Welt zu sein und zu einem Bethlehem unter den Weltkörpern wurde, da umgab neuer Glorienschein den Thron des welterhabenen Gottes. Die Heerscharen der Weltkörper ordneten sich zum gewaltigen Chor im Lobgesange des Allerhöchsten.

Nochmals trete vor uns der Laplacesche Geist. Angelangt am Anfang aller Dinge stehen alle Fragen vor ihm. Er symbolisiert die Wissenschaft. Ein Problem löst man nicht, wenn man es auf Anfänge und Anlagen zurückführt, die es ganz enthalten. Da in der anorganischen Welt jede folgende Stufe von der vorhergehenden kraft determinierter Gesetzmäßigkeit und mit physischer Notwendigkeit bestimmt wird, so ist der Inhalt des Kosmos von vornherein gegeben. Die Weltformel des Laplaceschen Geistes enthält alle Faktoren des Weltgeschehens und setzt sie als gegeben voraus. Keine Entwicklung ohne Anfang und Anlage, keine Weltbildung als nur auf Grund der Schöpfung. Je kunstvoller das Resultat, um so kunstvoller müssen Anlage und Entwicklung sein, die es enthalten wie die Prämissen den Schluß. Das „Chaos“, aus dem der Kosmos emporblühte, muß ebenso kunstvoll sein, wie der Kosmos. Nur in unserer Sprache trägt es den Namen Chaos. Unsere beschränkte Intelligenz muß warten, bis im ausgestalteten Kosmos groß und wunderbar vor ihr steht, was im Anfang grundgelegt war. Sie muß warten, bis der Baum in Blütenpracht prangt, ehe sie erkennt, was in den Kern gelegt ist. Wie unendlich groß muß jene Intelligenz sein, die den Baum im Kern und den Kosmos im Chaos prädestinierte. Vor dem Auge einer allen ursächlichen Zusammenhang überschauenden Intelligenz sind Anfang, Entwicklung und Resultat eine Wahrheit.

Gerade jene Entwicklung, die zum herrlichen Resultate des Kosmos führen soll, fordert eine unvergleichliche Intelligenz, eine wunderbare Ausgleichung der mechanischen und teleologischen Kausalität. Je verwickelter die Entwicklung, um so kraftvoller müssen die ursprünglichen Dispositionen sein, und um so vollkommener muß die Intelligenz alles beherrschen, je größer die Zeiträume und je größer die Zahl der Hindernisse sein kann, die sie vorausschauen und ausschalten muß. Wenn aber ein Künstler eine große umfassende Idee so verwirklichen könnte, daß er den einzelnen Teilen seines Werkes eine Gesetzmäßigkeit und Prädisposition verliehe, kraft deren sie selbst, nach eigenen Gesetzen sich bewegend, sich zusammensetzend und ihre Hinordnung aufeinander immer schöner entfaltend, das Endresultat liefern, wahrlich ein solcher Künstler wäre unvergleichlich erhaben über jenen, der ein Kunstwerk unmittelbar herstellt. Wie tief und wahr ist das Wort des hl. Thomas: Melior est causa causae quam causa causati. Ein solcher Künstler ist die weltschöpferische Weisheit. Alle Weltbildungstheorien setzen sie voraus und führen vor ihr strahlendes Antlitz.

Entwicklung, für sich betrachtet, als Ausgestaltung dessen, was in den Ursachen, Anlagen und Kräften schon da ist, ist keine Ursache, sondern gibt nur eine Geschichte. Eine Geschichte des deutsch-französischen Krieges stellt dar, was und wie etwas geschah, schafft aber die Feldherren und ihre Pläne, die Truppen und Truppenbewegungen, die Kanonen und Gewehre, Sieg und Niederlage nicht. Auch die vollkommenste Darstellung der Bildung unserer Erde von jenem Augenblicke an, wo sie sich von der Sonne löste und in den Kreis der Planeten trat, durch alle Gestaltungen hindurch bis zu ihrem heutigen Zustand, schafft die Sonne und die Erde, die Atome, ihre Bewegungen und Gesetze nicht. Sie würde das naturwissenschaftliche Problem lösen, das philosophische, auf das alles ankommt, bleibt immer und in jedem Augenblick genau dasselbe. Immer, am Anfang, bei jedem Stadium der Entwicklung und am Ende stehen die Weltbildungstheorien vor Gott. Gott allezeit, überall, in welterhabener Größe als Gesamtursache aller Ursachen des Kosmos. Wenn einmal, um einen schwachen Vergleich anzuwenden, eine vollständige Erklärung von Goethes Faust gelingen wird, sie bringt nicht die geringste Gefahr für den Verfasser.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die einzelnen Weltbildungstheorien darzustellen und darzulegen, was nach allgemeinerer Anschauung als wissenschaftlich feststehend betrachtet wird, was als mehr oder minder annehmbare Hypothese auftritt, was als anfechtbar, zweifelhaft oder unhaltbar gilt[95]. Nur eine Weltbildungstheorie, die des Materialismus, steht zum Gottesbegriff in unversöhnlichem Gegensatz. Über sie brauchen wir aber auch kein Wort mehr zu verlieren.

Schöpfung und Entwicklung. Den Entwicklungsgedanken feiert die moderne Wissenschaft als große Errungenschaft. Indes, sie hat ihn nicht gefunden, sondern nur auf Grund bisher unbekannten, besonders von der Paläontologie ihr gebrachten Beobachtungsmaterials auf ein unbebautes Forschungsgebiet in fruchtbarster Weise angewandt. Die Theologie aber besaß den Entwicklungsgedanken längst in der teleologisch gerichteten Idee und Geschichte der Offenbarung und in dem so fruchtbaren Gedanken der Entwicklung der Kirche nicht nur nach ihrer äußern, sondern auch nach der innern Seite ihres Glaubenslebens. Der Entwicklungsgedanke ist ein so fruchtbarer, ihr so vertrauter, zugleich so teleologischer Begriff, daß die Theologie auch nicht den geringsten Anlaß hat, ihm unfreundlich oder mißtrauisch gegenüberzutreten. Die moderne Wissenschaft allerdings glaubte in ihm den Schlüssel gefunden zu haben, der das Zauberschloß der Welträtsel öffnet; aber er sank zum Zauberwort herab, das alle Ursachen ersetzen soll, obwohl er selbst weder eine ist noch eine schafft.

Man muß scharf unterscheiden zwischen der Abstammungs- oder Entwicklungstheorie im allgemeinen und der *darwinistischen* Deszendenztheorie, jener besonderen, von Ch. Darwin aufgestellten Form, wonach die *natürliche Zuchtwahl* (Selektionstheorie) die *einzige* oder wenigstens die *Hauptursache* für die Entstehung der Arten ist. Zwar hat Darwin selbst ihr Hilfskräfte beigesellt, aber seine Nachfolger verkündeten, als „Erben des echten Geistes des Meisters", die Allmacht und Alleinherrschaft der Selektion. Im „reinen Darwinismus" eine Weltanschauung verkündend, proklamierten sie wiederum die Allmacht des Zufalls. Wie aus einem Nebelmeer tauchte wiederum der Allgott Stoff empor.

Die Zuchtwahllehre gründet sich auf zwei Sätze. Es entstehen von selbst, aus dem Unbestimmten zufällige kleine Veränderungen, die im Laufe von unzähligen Generationen sich häufen (allmähliche Transmutation, kleine Schritte, größte Zeiträume). Die Theorie fordert also für die Entstehung der einzelnen Pflanzen- und Tierarten ungeheuere Zeiträume. Die Naturauslese im Kampfe ums Dasein bewirkt sodann das Verschwinden der unzweckmäßigen und das Übrigbleiben der zweckmäßigern, weil existenzfähigern Formen. Ihrer tiefsten Natur

nach ist also die Theorie Zufallstheorie. Die Zweckmäßigkeit der Organismen ist nicht Wirkung eines ihre Bildung bestimmenden Zweckgedankens, sondern Wirkung blinder Ursachen. Das Unzweckmäßige ging von selbst zugrunde, weil nur das Zweckmäßige lebensfähig ist.

Diese Theorie ist zusammengebrochen, und man konnte dieses Schicksal kühn voraussagen, als der Versuch gemacht wurde, die wunderbare Ordnung der Anarchie eines regellosen Treibens preiszugeben. In ihrer ganzen Nichtigkeit zeigte sie sich, als sie das sittliche Gebiet betrat. Sie setzt das Leben voraus, erklärt aber die Entstehung desselben nicht. Ihren Abschluß und ihre Krönung mußte sie in dem „Abenteuer der Vernunft", in der Urzeugung, suchen, und als die Naturwissenschaft diese ins Grab stieß, sollte die „Logik der Deszendenztheorie" sie von den Toten auferwecken. Der Kampf ums Dasein ist nur möglich, wo der Lebenstrieb und damit die Zielstrebigkeit des Lebens als herrschendes Prinzip vorhanden ist. Er wirkt ferner nur als negativer Faktor, kann nichts Neues, Positives, Zweckmäßiges schaffen, sondern nur, die Fülle des Lebendigen als gegeben hinnehmend, das weniger gut Angepaßte, hindernde Konkurrenten, wegräumen und so die Verkümmerung der Art hintanhalten. Man hat ihn mit dem „Hausknecht aus dem Nubierland" im schwarzen Walfisch zu Askalon verglichen, der den zahlungsunfähigen Gast hinauswirft. Man gestatte also der Königin Teleologie in ihrem großen Haushalt auch einen Hausknecht zu halten. Doch der Kampf ums Dasein ist wohl noch etwas mehr als ein Besen, er ist ein Hilfsfaktor, „er gräbt das Bett", in das der Strom des Lebens in reichster Mannigfaltigkeit sich ausgießt, „er wirkt als beständiger Reiz, unaufhörlich neu die Fülle des Lebens zu offenbaren"[96]).

Auch das Archiv der Paläontologie liefert für die Zuchtwahl keine Urkunden; die zahllosen Nebenformen, deren sie bedürfte, sind nicht vorhanden, und ein Durcheinander von angepaßten und weniger angepaßten Formen findet sich nicht. Für die großen Zeiträume, die sie bei der Entwicklung jeder Art fordern muß, ist in der Geologie kein Platz.

Der Satz: Kleine Schritte, größte Zeiträume birgt ein Sophisma in sich und spekuliert auf die Denkschwäche, als ob kleine Wirkungen ohne Ursache entstehen könnten, als ob die Zeit eine Ursache wäre, als ob kleine Wirkungen, zueinander addiert, eher ein Neues, Organisation und Organisationsgesetze, schaffen könnten, als jede einzelne für sich betrachtet. Als ob das Höhere aus dem Niederen, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen, Reichtum und Fülle aus der Armut und Leere, als ob das Sein aus dem Nichts hervorgehen könne.

Mit dem Darwinismus ist die Abstammungslehre selbst nicht gefallen, aber sie ist befreit von dem ihr beige-

mischten Bestandteil einer Zufallstheorie, befreit von der Befangenheit materialistischer Voraussetzungen und materialistischer Philosophie. Die Paläontologie ist nicht mehr „der Vasall der Darwinistisch-Haeckelschen Entwicklungslehre". Die Abstammungslehre selbst ist ein Fachproblem der biologischen Wissenschaft. Als Entwicklungstheorie vertritt sie die Stammesverwandtschaft der organischen Arten, durch welche sie zu bestimmten Stammesreihen verbunden werden, im Gegensatz zur Konstanztheorie, welche die Unveränderlichkeit der Art lehrt. Ins Leben gerufen durch die Resultate der paläontologischen Forschung, sucht sie einen genetischen Zusammenhang zu ermitteln, der die vielfach andersgestaltete Organismenwelt der Gegenwart mit jener der früheren Perioden verknüpft. An sich ein naturwissenschaftliches Problem, das nach dem Befund der Tatsachen zu entscheiden ist, besitzt sie, auch vom Standpunkt des Gottesbegriffes betrachtet, schon in der Fragestellung und Richtung, einen unverkennbaren Vorzug vor der Konstanztheorie, die ihre Zuflucht zu „Neuschöpfungen" nehmen muß. Mit der Kritik des Darwinismus verband sich in der Naturwissenschaft eine stets fortschreitende Anerkennung der Eigenart, der Aktivität, Spontaneität und der hierdurch bedingten mannigfaltigen, wenn auch nicht unbeschränkten Beweglichkeit des Lebendigen. Die Entwicklungstheorie setzt das Leben voraus und zwar nicht als etwas Unbestimmtes, sondern als ein Potential von Kräften und Anlagen. Sie bedarf der inneren, organischen Bildungs- und Entwicklungsgesetze. Ohne solche ist eine Entwicklung des organischen Lebens überhaupt unmöglich. Diese, die Hauptfaktoren der Entwicklung, treten in Wechselwirkung zu den äußeren Faktoren und Entwicklungsreizen. Aus dem Zusammenwirken ergibt sich die Selbstanpassung an die Einwirkungen der Außenwelt, an die durch Klima, Veränderung des Wohnortes usw. dargebotenen Existenzbedingungen. Damit wird die wissenschaftliche Betrachtung der Lebewelt befreit von der Ideenleerheit eines ziel- und regellosen Zufallstreibens, es leuchtet auf die Idee einer in den Dispositionen und Anlagen des Lebendigen grundgelegten, zielstrebig gerichteten, nicht sklavisch bindenden, sondern der Mannig-

faltigkeit und Entfaltung der Lebensfülle Spielraum gebenden Entwicklung. Um so herrlicher strahlt auf die Teleologie, welche die Lebewesen nicht als Automaten einrichtete, sondern ihnen in ihrer Wesensanlage Aktivität und Entwicklungsfähigkeit mitgab, die, äußere Einflüsse auslösend, sich wiederspiegelt in der Einheit und Mannigfaltigkeit der Gattungen, Arten und Individuen. So wenig stehen Schöpfung und Entwicklung im Gegensatz, daß vielmehr die Schöpfung die archimedische Basis für die Entwicklung ist. Auch die vollkommenste Darlegung der Entwicklungsreihen des Lebendigen könnte uns wiederum nur eine Geschichte geben. Sie würde das naturwissenschaftliche Problem lösen, das philosophische bleibt genau dasselbe. Am Anfang, bei jedem Stadium der Entwicklung, und am Ende steht Gott, die absolute Geistes- und Lebensmacht, der Schöpfer des Lebens und die letzte Ursache und der machtvolle Träger aller zur Entwicklung des Lebens so wundervoll zusammenwirkenden Ursachen. Entwicklung, als Ausgestaltung und Emporführung des der Anlage, dem Keime, der Kraft und Tendenz nach Gegebenen ist so sehr ein teleologischer Begriff, daß er wegen seines theologischen Beigeschmacks als Überrest der Mythologie denunziert wird, den zu verbannen Aufgabe der Wissenschaft sei. So endet die Teleophobie in der Forderung, die Naturwissenschaft solle ihre „höchste Errungenschaft" preisgeben. Bei der Erklärung der Entwicklung aber zwingt die Teleologie auch den Darwinisten ihre Sprache auf die Zunge. Wider Willen, wie Kaiphas, werden die Vertreter des Zufalls zu Propheten der Teleologie.

Auch der Entwicklung sind ihre Grenzen gesetzt. Es gibt nach dem heutigen Stande der Wissenschaft keine unbeschränkte Umbildung in der Welt des Lebendigen. „In keinem Falle führt die ganze Veränderung, welche die Organismen im Vergleich zu den Ausgangsformen schließlich zeigen, so weit, daß Nachkommen und Ahnen nicht mehr in dieselbe systematische Klasse vereinigt werden könnten. Meistens bildet die Gesamtheit von Nachkommen und Ahnen trotz aller ‚Entwicklung' noch dieselbe Ordnung, ja sogar dieselbe Familie, manchmal sogar noch dieselbe Gattung. ‚Stammbäume', die vor keiner systematischen Kategorie Halt machen, sind Phantasie"[97]). Die Annahme einer polyphyletischen Entwicklung, d. h. verschiedener, von Anfang getrennter Entwicklungsreihen wird immer mehr die herr-

schende Ansicht[98]). Die Zeit der „Phantasie-Entwicklungsgeschichte", die „Methode der annähernden Abschätzung" ist, wie Depéret sich ausdrückt, im Schwinden[99]). Im Tierreich tritt im sinnlichen Erkennen und willkürlichen Streben ein Neues, ein neuer Faktor auf, der in die Lebensentfaltung zweckmäßig eingreift. Wir sind auch nach den neuesten Forschungen über die „Perzeptionsfähigkeit der Pflanzen" nicht berechtigt, den Pflanzen Bewußtsein und Sinnestätigkeit zuzuschreiben, Pflanzen und Tiere in einen genetischen Zusammenhang zu bringen[100]).

§ 3. Die göttliche Vorsehung und das Übel.

Die göttliche Weltregierung

Die Majestät der weltschöpferischen Gottestat offenbart sich uns in dem in ihr eingeschlossenen Akt der göttlichen Weltregierung, der Ausführung des ewigen göttlichen Weltplanes, der weisheits- und machtvollen, herrschgewaltigen und milden Bewegung und Hinführung der Welt zu ihrem Ziele. Sie umschließt alle Wesen und Kräfte der Welt, regiert sie alle in einer ihrer Natur entsprechenden Weise, nimmt sie alle, ihre Selbsttätigkeit spendend und leitend, in den ewigen Weltplan auf, benutzt sie als Diener und Mittel und läßt sie so teilnehmen an der Weltregierung. In ihrem Gesamtbilde wie in ihren einzelnen Zügen ist sie ein Gotteswerk von unbeschreiblicher Größe und Schönheit, Macht und Güte, ein Gottesstaat, um so großartiger, je weiter er in Raum, Zeit und Ewigkeit sich ausspannt, je zahlloser die Zahl seiner Wesen und ihrer Gegensätze, je verschlungener die Pfade ihrer Bewegungen oder Entwicklungen sind, eine göttliche Ordnung und Zielführung, um so kunstvoller, als sie ihr Ziel unter Selbstregierung der Geschöpfe erreicht. In ihre Tiefe schaut kein geschaffener Geist.

In bald großartigen, bald zarten Bildern schildert uns die Hl. Schrift die göttliche Vorsehung. Was in einem Vater- und Mutterherzen an Liebe wohnt, ist nur ein schwaches Abbild der Fürsorge Gottes. Felsenfest und unbesiegbar will sie den Menschen im Gottvertrauen machen. Von Millionen Augen hat dieser Glaube die Tränen getrocknet, Millionen Herzen hat er gestärkt und getröstet. Aus ihm fließen der freudige, christliche Optimismus und die Lebenswahrheit: Bete und arbeite. Und die Vernunft bestätigt ihn. Klar und bestimmt leitet sie die Vorsehung aus dem Gottesbegriff ab. Gottes Sorge muß so weit sich erstrecken, als das Sein sich erstreckt. Es ist keine bildliche Sprache, wenn der Heiland versichert, daß ohne

Gottes Willen kein Sperling vom Dache fällt, und daß die Haare unseres Hauptes gezählt sind. Es ist die Sprache dessen, der Gott kennt. Bestätigend tritt die Wissenschaft hinzu. Die Naturwissenschaft schaut überall die ordnende Intelligenz. Wenn auch die Geschichtswissenschaft vor den verschlungenen Wegen der freien Ursachen steht, so läßt doch auch sie die Hand erkennen, die in verborgener und wunderbarer Weise in der Geschichte waltet. Die göttliche Vorsehung steht als unerschütterliche Wahrheit fest, wenn auch unser menschliches Auge in ihre Tiefe nicht schaut und keine menschliche Erklärung die Geheimnisse derselben aufhellt. Auch hier muß die Vernunft vor einem Geheimnis stehen, ja, betroffen müßte sie sein, wenn die die Gedanken des Unendlichen mit ihren Gedanken ausmessen könnte.

Im Charakter der religiösen Weltbetrachtung liegt es, und so klingt es darum auch in der Sprache der Bibel, auch das auf die erste Ursache zurückzuführen, was durch die zweiten vermittelt wird. Eine solche Betrachtung ist nicht irrig oder minder wahr, oder der wissenschaftlichen entgegengesetzt. Sie überspannt vielmehr die wissenschaftliche Betrachtung und weist zugleich dem Menschen seine richtige Stellung im Weltganzen und gegenüber der Natur an. Wie tief und wahr ist der Satz des Vaterunsers: Unser tägliches Brot gib uns heute! Sonnenschein, Regen und fruchtbares Erdreich, Samen und Frucht, Wasser, Feuer, Sauerteig und Salz, alles das, was das Stückchen Brot bedingt, wer hat es hervorgebracht? Den geschichtlichen Verlauf der Dinge schaut die religiöse Betrachtung vom göttlichen Standpunkte aus im Lichte des großen Gedankens der sittlichen Weltordnung. Sie ist Geschichtsphilosophie im größten Stil unter dem Lichte des religiösen Pragmatismus.

Die Vorsehung und das Übel.

Mensch sein, heißt Kämpfer sein, heißt leiden. Ein gewaltiges Problem steht im Leiden vor der Welt. Aus der Tiefe der leidenden Seele bricht eine Menschheitsklage hervor; sie erschallt in den sonnenbeglänzten Gefilden von Hellas, wie sie in dumpfen, trostlosen Tönen im Nirwana des Buddhismus sich aushaucht. Ein schweres Joch lastet auf den Kindern Adams. Wie eine Natter schleicht der Schmerz schon dem Kinde nach, das unter Blumen spielt. In schneidender Schärfe tritt das Problem auf, wenn wir aus der physischen in die sittliche Sphäre treten. So herrlich ist die Schönheit der Tugend, so düster die Häßlichkeit der Sünde. Schärfer sind hier die Gegensätze, tiefer schlägt das Leiden in seiner verletzendsten Form seine Wunden in die Seele in dem unter dem Übermut des Bösen schuldlos leidenden Gerechten. Die Literatur aller Völker mußte diesem Problem ihre ernstesten

und tiefsten Gedanken widmen. Im Laokoon hat die alte Welt an ihrem Ende ein tiefergreifendes Bild ihres Leidens hinterlassen. Indes auch andere Bilder hat die alte Philosophie in ihren besten Vertretern gezeichnet, in denen die Erkenntnis von der sittlichen Bedeutung des Leidens durchbricht. Neben den Bildern der Verzweiflung oder der kalten Resignation steht das erhabene Bild in Platos Republik, wohl das Schönste, was die alte Welt in beinahe prophetischer Sprache uns hinterlassen hat, das Bild des Gerechten, der schuldlos den bittersten Kelch der Leiden kostet, damit die Kraft und Herrlichkeit der Tugend um so herrlicher ihr Licht in die Welt ausstrahle.

Eine Weltanschauung, die dem leidenden Menschen nichts zu sagen hat, die des Weines und Öles des barmherzigen Samariters entbehrt, statt des stärkenden Brotes dem leidenden Menschen einen kalten Stein reicht und ihm die moralische Kraft in seinen Leiden raubt, sinkt in sich zusammen. Dem schweren Problem kann man nicht scheu ausweichen; es ist zu ernst, als daß es durch Worte beseitigt werden könnte.

Als Strauß seinen neuen Glauben verkündigte, fühlte er als schmerzlichste Einbuße den Mangel des Vorsehungsglaubens[101]). Und was blieb ihm übrig? Er richtet seine Augen auf die Stampfer der Weltmaschine und fordert „Hingabe in Pietät und Verehrung“ an dieses grausige Räderwerk, „liebendes Vertrauen zum Universum“, um dann in die Schönheit der Natur, der Kunst und Wissenschaft sich zu flüchten. Abgestandener Trunk. Wer so redet, hat kein Herz für das Volk und kein Verständnis für das unruhig schlagende, kämpfende und leidende Menschenherz (s. S. 240). Auf ihn wirft sich der Totengräber jeder Weltanschauung, die im Diesseits hängen bleibt, der Pessimismus, der nur noch einen Erlöser kennt, den Tod. Der hohläugige Totenschädel grinst uns an. Der kräftigste Trost ist jener, den auch die Stoa als letztes Wort ihrer Philosophie bot: der Selbstmord. „Die Tür steht offen, kurz ist der Weg zur Freiheit“ (Seneca). Gewiß nicht mit Unrecht verhöhnt E. v. Hartmann jenen blöden Optimismus, der meint, durch diesseitiges Kulturstreben die Leidenslast der Menschheit abzunehmen und ihr Leidenskraft zu geben. Mit jedem Kulturfortschritt hält E i n e s gleichen Schritt, das Leiden.

Wie ein riesiger Block mit scharfen Kanten liegt vor jedem Monismus das Problem des Leidens, das er nicht bewältigen und auch nicht umgehen kann. Er hat dem

leidenden Menschen nichts zu sagen. Auch der Pessimismus, dieser Selbstmord des Denkens, das Sphinxgesicht aller Diesseitigkeits-Weltanschauung, ist ein Zeuge für Gott. Auch das Problem des Leidens fordert Gott; es ist völlig unlösbar, wenn es nicht über das Diesseits hinaus verfolgt wird in eine andere Welt. In Michelangelos gewaltigem Bild hebt die Eva, die Mutter derer, die, vom Weibe geboren, Schmerzen und Tod erdulden müssen, aber auch die Sehnsucht nach ewigem Glück in ihrem Herzen tragen, im Augenblick ihrer Schöpfung die Augen und gefalteten Hände zu Gott empor, ein Bild der Menschheit, die in ihrer Arbeit und Not das Auge eines Gottes sucht, der alles sieht, und die Hand einer Vorsehung, die alles lenkt.

Einwendungen gegen die göttliche Vorsehung

Den aus der Tatsache des Übels gegen die göttliche Vorsehung erhobenen Einwendungen gegenüber ist scharf zu beachten, daß vor Gottes Auge das Gesamtbild der Welt bis zu seiner Vollendung in der Ewigkeit steht. In geistigster Durchdringung des gesamten Weltinhaltes von der Wurzel bis zur Krone umfaßt Gott in einem unteilbaren Willensakt das Weltbild, wie es am Ende der Entwicklung sein wird, als Ganzes und in allen Momenten seiner Entwicklung. Unser geistiges Auge umfaßt nur einen verschwindenden Ausschnitt. Wenn wir ein Stück herausnehmen und für sich betrachten, verlieren wir den des andern und erst recht mangelt uns der Überblick über das Ganze. Wer in der Werkstätte einer Glasmalerei die dunklen, die Teile verbindenden Linien sieht, kann unwissend nach der Bedeutung und dem Zweck dieser verworren laufenden und dunklen Linien fragen. Das Kunstwerk verlangt nach dem Sonnenlicht. So verlangt das Weltbild nach dem Lichte, das in der ewigen Vollendung auf das Ganze fällt. Wir schauen im Menschenleben einzelne Momente für sich, losgelöst aus dem Zusammenhang. Nur wenig erkennen wir von den einwirkenden Faktoren der Vergangenheit, fast nichts von der Tragweite einer Handlung für die Zukunft. Wer senkt das Senkblei bis in die Tiefe des menschlichen Herzens, wer schaut die innerste Geburtsstätte des freien Aktes, wer erfaßt das Ringen der Gnade mit dem freien Willen? Gott schaut das Lebensganze und das **Weltganze in lückenlosem Zusammenhang.**

Das physische Übel.

Wer nur für ein einzelnes Ding zu sorgen hat, hält, wie der hl. Thomas ausführt[102]), alle Übel, soweit wie er kann, von ihm fern. Anders ist es schon in der umfassendern Ordnung des Staates, wo zum Besten der Gesamtheit von den Einzelnen Opfer verlangt werden, aber auch jene Tugenden erblühen, die die sittliche Welt bereichern und verschönern. Gottes Vorsehung ist eine allgemeine für das Schöpfungsganze. Zum Besten der Welt hat Gott eine Mannigfaltigkeit

und Abstufung des Seins, Hinordnung des einen auf das andere, eine Fülle der Formen und Beziehungen, ein gewaltiges Schöpfungssystem gewollt. „Sparsamkeit ist die Teleologie der Armut, welche in ihren Mitteln beschränkt ist, die Offenbarung der Fülle und Mannigfaltigkeit ist die Teleologie der höchsten Güte, welche diffusiva sui ist" (Schell). Damit ist das physische Übel indirekt mitgewollt, nicht um seiner selbst willen, sondern um des Guten willen, dem es dienen soll. Nur von einem beschränkten, isolierenden Standpunkt aus erscheint es als Übel. Wie eine chemische Verbindung sich auflöst, damit eine andere entstehe, wie die Blüte vergeht, damit die Frucht entstehe, so geht das Individuum zugrunde, damit die Art erhalten bleibe. Endliche, physische Güter sind nicht über den Gegensatz erhaben. Der Reichtum der Fülle schließt Gegensätze zwischen der leblosen und lebenden Natur und zwischen den verschiedenen niederen und höheren Formen des Lebendigen in sich. Ein Schöpfungssystem bedingt das Zusammenwirken der einzelnen Kategorien, ihre Wesens- und Kraftentfaltung, ein wahrhaft hohes Gut der Schöpfung, wenn auch durch den Zusammenhang der Wesen und die Hinordnung des Niederen auf das Höhere für einzelne Wesen dadurch Übel entstehen. Gott wollte nicht, daß durch gänzliche Verhinderung aller Defekte seine Schöpfung verarme, höhere Güter und die von ihm beabsichtigte Vollkommenheit des Ganzen verhindert werden (s. S. 204).

Der Schmerz tritt mit der höheren Gabe des Bewußtseins auf, mit der Einrichtung eines Lebewesens zum Lebensgenuß. Den maßlosen Übertreibungen des Pessimismus gegenüber ist es eine unleugbare Tatsache, daß die Freude und Lust positiv gewollt, mit der Lebenstätigkeit als solcher verbunden sind und das Individuum zu seiner Erhaltung und der Erhaltung der Art sicher leiten. „Ein Übergewicht von Beweisen spricht dafür, daß der Schöpfer das Vergnügen seiner Geschöpfe wünschte, und die Freude Folge positiver Veranstaltungen ist" (St. Mill). Mit der Empfindung für Lust ist der Schmerz als Abweichung vom normalen Zustand des Organismus, als Folge äußeren, störenden Einflusses mitgesetzt; nicht um seiner selbst willen beabsichtigt, wird er zugleich ein Wächter und Rächer, ein Stachel und Schutzmittel. Wir sind geneigt unser Empfindungsleben auf das Tier zu übertragen. Aber dem Tier fehlt die Reflexion, und der Schmerz ist bei ihm nicht geistig vertieft. Sein Empfindungsleben spielt sich in der augenblicklichen Gegenwart ab, ist dem Leben des noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangten Kindes zu vergleichen, das schnell von einer Empfindung zur andern übergeht und unter Tränen lacht. Im Wesen des Tieres ist auch nichts zu finden, was die Bestimmung zur Nahrung für andere Tiere oder für den Menschen ausschließen könnte. Auch der Tod hat bei ihm den Stachel nicht wie beim Menschen, schon weil ihm die Voraussicht fehlt. Für das Tier ist der gewaltsame Tod besser als Absterben in

Altersschwäche, weil beim Tier alles das fehlt, was das Alter des Menschen verklärt. Durch Trieb und Instinkt geleitet, geht es auf in der Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse. Es handelt nicht wie der genußsüchtige und grausame Mensch: „Der gewaltsame Tod ist eine Wohltat für das Tierreich, zumal die Natur nirgends den Schmerz, sondern nur die Sache, d. i. die Nahrung sucht. Der Mensch ist grausam, die Natur nicht. Der Mensch sucht anderen Qual zu bereiten, um sich an ihrer Qual zu freuen. Das Raubtier hingegen nicht; die Natur gibt Waffen und Werkzeuge, um möglichst rasch und sicher die Beute als Nahrung zu gewinnen“[103]).

Das moralische Übel.

Gott wollte, daß manches in seiner Schöpfung mit Notwendigkeit, vieles und das Beste mit Freiheit geschehe. Der Schöpfungszweck, vom Geiste stammend, ist auf den Geist hingerichtet. Die Freiheit ist ein hohes Gut der Kreatur. Mit der sittlichen Selbstentscheidung ist aber die Möglichkeit der Sünde, des eigentlichen Übels, zugelassen. Nicht deshalb sündigt das Geschöpf, weil es frei ist, sondern es kann die heilige Ordnung des sittlich Guten übertreten, weil seine Freiheit die Freiheit eines endlichen Wesens ist. So sehr Gottes Heiligkeit, der Vollglanz der sittlichen Ordnung, die Sünde verabscheut, so wenig widerspricht es seiner gütigen Vorsehung, daß er sie zuläßt und sie nicht unter allen Umständen verhindert. Seine Weltregierung ist so gut, daß er das Gut der Schöpfung, die Freiheit, nicht unterdrückt, so sanft, daß er der Kreatur die Selbstentscheidung nicht aufdrängt, geschweige aufnötigt, und zur Gerechtigkeit gehört es, daß man nicht bloß jedem gibt, was ihm zukommt, sondern ihm auch das Seinige läßt. Die Sünde schlägt der Seele die tiefsten Wunden, sie trägt jenen Fluch in sich, daß sie fortzeugend immer Böses muß gebären, sie ist die Quelle der schwersten Leiden und des tiefsten Seelenschmerzes. Durch die Zulassung der Sünde werden die Wege der Weltentwicklung unsäglich verschlungen und verwickelt, die Gegensätze aufs schärfste gespannt, um so wunderbarer aber erstrahlt die göttliche Vorsehung, die, von keiner bösen Tat überrascht, mit Macht das Böse beherrscht, obwohl sie ihm weiten Spielraum gab, und es so lenkt, daß es dem Guten und der von ihr gewollten Vollkommenheit der Welt dienen muß. Nicht so, als ob das Böse die Quelle des Guten würde, nein, so gut und so mächtig ist Gott, die letzte Quelle alles Guten,

daß er durch sein Wirken und Lenken aus Bösem Gutes hervorbringt.

Wie das Leiden besonders den Menschen ergreift, so ist es anderseits bei ihm in die Sphäre des Geistes und des Sittlichen erhoben; es verliert die Vergänglichkeit, die der Schmerz im Tierleben hat. Leiden und Schmerz werden Faktoren, die am sittlichen Bau der Menschheit mitbauen. Aus dem Opfer quillt der Segen, und das sittliche Gut ist des Opfers wert. Der Schmerz wird zum Stachel und zum Helfer; das physische Übel benützt Gott zur Strafe und zur sittlichen Läuterung des Menschen und der Völker. Heilbar hat er die Nationen der Erde geschaffen. Das scheinbare Hemmnis wird zum Hebel. Die herrlichsten Offenbarungen göttlicher Gerechtigkeit und Liebe und die herrlichsten Tugenden der Geschöpfe setzen den Bestand des Bösen und des Leidens voraus und offenbaren Gottes Macht über dasselbe. Sittliche Heldentaten und Triumphe, der Heroismus der Pflicht, der überwältigende Glanz selbstloser Tugend, die vollendete Hingabe an Gott bis zum höchsten und letzten Opfer, Charakterbilder und Heiligenideale setzen den schmerzlichen Kampf und Gegensatz zwischen Gut und Bös, Tugend und äußerem Geschick voraus. Die schlechteste Tat des Judenvolkes, der Mord des Messias, war aufgenommen in die größte Segenstat für die Welt. In einer sittlichen Welt, in der auch das Böse Spielraum hat, erscheint sodann das Leiden in der schönen Form des sühnenden Leidens, und die Liebe in der herrlichen Gestalt der stellvertretenden Liebe, die das, was auf dem anderen ruht, in ihr eigenes Innere aufnimmt. Je gottähnlicher der Mensch in der Liebe wird, um so mehr nimmt er Schuld und Schmerz der Mitmenschen in sich auf und trägt sie innerlich mit. „In allen wahrhaft großen Menschen ist etwas Stellvertretendes" (Luthardt).

Eine schwere Anklage glauben die Gegner gegen Gott zu werfen, wenn sie die Ewigkeit der Hölle gegen seine Vorsehung aufrufen. Die Hölle ist ein großes und furchtbar ernstes Geheimnis der übernatürlichen Weltordnung, das nur in der Ordnung der Gnade seine volle Erklärung findet. Aber die Anklagen kann schon die Vernunft siegreich zurückweisen. Sie sind geschleudert gegen den Felsenthron der Heiligkeit, gegen den ewigen Selbstand des Guten, gegen denjenigen, der das Gute liebt mit unermeßlicher Kraft und der das Recht zum Siege führt. Sie kommen aus dem Munde solcher Kritiker, deren Gottheit das Böse mit derselben Gleichgültigkeit betrachtet und tut, wie das Tier den Heldenmut des Märtyrers anschaut. Gut und Bös haben zuletzt den gleichen Wert, nämlich keinen. Die Guten und die Bösen gehen in demselben Kreislauf des Stoffes, oder sind vollkommen gleichgültige Erscheinungen eines unsagbar indifferenten Absoluten. Die Stimme des Gewissens und des Rechtes schlägt an kahle Wände, die ihren Ton nicht einmal zurückwerfen. Oder solche Kritiker erheben Anklage

gegen Gott, deren Gottheit selbst in der Hölle liegt und den Menschen um Erlösung durch Selbstmord anfleht. Solche Götter bedürfen allerdings keiner Apologie ihrer Sittlichkeit. Den Maßstab eines Ewigen und absolut Wertvollen haben diese Ankläger Gottes fortgeworfen. Von Gott aber verlangt die Vernunft, daß er mit ewigem Maßstabe Gut und Bös messe und es zuletzt ordne. Der sittliche Gottesbegriff aber verbürgt es, daß die Verdammnis nie Folge eines Unglücks, sondern Strafe für eine endgültige sittliche Schuld ist. Gott straft in unentwegter Liebe zum Guten, und wir sind überzeugt, daß der Tag der Ewigkeit die Hölle in diesem Lichte zeigt, als Triumph des Guten und als Niederlage der Sünde im Innern des Sünders selbst, als die Ordnung des Guten und Bösen durch die unendliche Vollkommenheit. Himmel und Hölle sind die letzten Ausläufer der sittlichen Ordnung, nicht in zufälliger Veranstaltung, sondern in innerer Auswirkung. Der Verlust Gottes, des höchsten Zielgutes, ist deshalb die wesentliche Strafe der Hölle, notwendig verbunden mit der inneren Heimatlosigkeit und Ruhelosigkeit des Geistes, der nur in Gott Ruhe, Frieden und Seligkeit finden kann. Auch auf die Verdammten wirkt Gott wie ein verzehrendes Feuer. So ist die Hölle die Offenbarung der unersetzlichen Bedeutung Gottes, der unverletzlichen Heiligkeit der sittlichen Ordnung, die sich als unverletzlich in unserm Gewissen kundtut.

Die Strafe aber ist gerechte Strafe Gottes, nachdem der Endpunkt der sittlichen Entwicklung eingetreten ist. Einen Endpunkt muß aber die sittliche Entwicklung des Geschöpfes haben, weil sie ein Ziel hat. Die Strafe hat immer zunächst vindikativen Charakter. Auch die menschliche Gerechtigkeit straft das Verbrechen im sittlichen Interesse der Gesellschaft, und wir sagen von einer solchen Strafe sie sei gut, wenn die Strafe durch die sittliche Norm geboten ist. Hätten alle Strafen nur medizinellen Charakter, so würde die Strafe ihren Zweck gerade da verfehlen, wo die Bosheit sich steigert und sich so verstockt, daß sie sich nicht bessern will. Das Gute wäre vom Bösen besiegt, und Gott würde der Untertan seines sündigen Geschöpfes. Gott hat das ewige Heil des Menschen als ein durch die Selbsttätigkeit des Menschen mitbedingtes Gut gewollt. Folgt der menschliche Wille dem göttlichen nicht, so bleibt der göttliche Wille wirksam in seiner ewigen Richtung auf das Gute. Nur der menschliche Wille ist abgelenkt vom Ziele und in dem Erfolge, den er haben soll, vereitelt. Gottes Wollen bleibt unbesiegbar und wird nicht aus der Bahn gelenkt. Gott und Mensch stehen sich hier gegenüber. Gott mit dem ewigen Wollen, Gutes zu tun, zu lieben, zu beseligen. Die menschliche Freiheit mit dem Vermögen, auch nicht zu lieben, sich selbst zu vernichten. Aber entschieden ist der Kampf, ehe er begann. In ungleichem Kampfe steht die Kreatur Gott gegenüber. Auch der Mißbrauch des freien Willens überrascht Gott nicht, beirrt ihn nicht. Wenn auch das Geschöpf sich vor Gott verschließt, es verherrlicht

doch die göttliche Güte in ihrem Glanz, als Quelle alles Guten, alles Lebens, von dem die Kreatur alles hat, was sie an Gutem besitzt, und der keine Kreatur auch nur einen Augenblick ungestraft den Rücken kehrt. Und umgekehrt offenbart sich das Böse als das, was es ist, als Nichtigkeit, Bosheit, Jammer und Unseligkeit. „So läßt auch die Erde, nicht bloß in der Pracht ihrer tropischen Vegetation, auch in ihrem Eispanzer hoch im Norden, wo kein Leben gedeiht, erkennen, was es um die Sonne ist" (Grimm).

Haben wir in bezug auf das Böse und das Leiden in der Menschheit alles erklärt? Wer auch immer mit sittlichem Gefühl ernst nachdenkend vor der menschlichen Natur stand, empfindet mit dem Apostel den tiefen Konflikt in unserm Innern. Ich bin kein glatt geschriebenes Buch, ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch. In der jetzigen tatsächlichen Gestalt und Allgemeinheit der Sünde, in der Größe und der Zahl der Leiden, in der Macht der bösen Begierlichkeit haben die ernstesten Denker ein tiefes, schweres Problem gesehen, ohne, wie Lotze sagt, in rein philosophischen Versuchen den rettenden Gedanken zu finden. In der tatsächlichen Geschichte der Menschheit handelt es sich um die Erklärung, nicht der Möglichkeit des Leidens, der Sünde und der Begierlichkeit, sondern um die Erklärung der großen erschütternden Tatsachen der Macht des Bösen und der Allgemeinheit desselben, um die Erklärung der Summe von Leiden, die so vielfach mit der Sünde zusammenhängen. Diese Tatsachen führen uns in die übernatürliche Welt mit ihren großen Wahrheiten von dem Verlust einer ursprünglichen Gerechtigkeit und der Erlösung in Christus. Sie führen uns auch zu der großen Gottesverheißung einer Verklärung der Natur. Wir brauchen hier nur auf diese Wahrheiten hinzuweisen, die den kämpfenden und leidenden Menschen zu dem hinführen, der das Holz des Kreuzes in das bittre Wasser der Trübsal warf, um es zu versüßen, dessen Kreuz, das Leiden erklärend und verklärend, vor der Menschheit steht[104]).

---

4. Kapitel.

Der Mensch nach seiner geistigen Seele als Krone der irdischen Schöpfung.

§ 1. Die Substantialität und Geistigkeit der menschlichen Seele.

Vom Menschen reden, so hat Augustinus gesagt, heißt vom Universum reden. In ihm ist die Schwere und Ausdehnung des Minerals, er besitzt das vegetative Leben der Pflanze, teilt mit dem Tier Wahrnehmung und Empfindung, und, was die Vollkommenheit des Engels und Gottes selbst ausmacht, Intellekt und Wille, sind in ihm. So einigt er, wie in einem Zentrum, was außer ihm die Geschöpfe vereinzelt besitzen, so steht er an der Grenzscheide zweier Welten, beide verbindend, weil beiden angehörend. Aber Mensch ist er, weil er den Funken des Geistes in sich trägt, jenen Diamanten, in dem die Strahlen der Schöpfung sich sammeln und leuchten. Die anthropologische Frage steht mit der Gottesfrage im Mittelpunkt jeder Weltanschauung. Manche Fragen, die den Menschen betreffen, fanden aber in der Gottesfrage schon ihre Beantwortung.

Die Wissenschaft ließ die Wohnstätte des Menschen, die Erde, aus ihrer früheren zentralen Stellung zu einem Trabanten der Sonne herabsinken, der im System der kosmischen Körper eine bescheidene Rolle spielt. Den unermeßlichen Zeiträumen der Weltentwicklung gegenüber ist die kurze Spanne der Erdenzeit des Menschen und auch die Entwicklung der Geschlechter, die Weltgeschichte, nur wie das Ablaufen einer Sanduhr. So scheint die Wissenschaft den Menschen zu erniedrigen und ihn aus seiner zentralen Stellung im Schöpfungsganzen zu verstoßen. Aber Geist und Herrscherkrone kann sie ihm nicht rauben. Wenn das gesamte Universum sich auf ihn stürzte, um ihn zu zermalmen, wie klein und wie groß wäre, nach einem tiefsinnigen Gedanken Pascals, der Mensch, das schwächste Rohr in der Natur, aber ein Rohr, das denkt, auch in diesem

Augenblick. Er wüßte, daß er sterben müßte. Das Universum aber weiß von allem nichts, auch nichts von seiner materiellen Übermacht. Was man ihm scheinbar nimmt, erobert er sofort sich zurück. Sein Reich ist es, das sich ausdehnt in Raum und Zeit. Dem Adler gleich nimmt er kühn seinen Flug in die Höhe, erhebt sein Haupt über die Berge der Erde zur Sternenwelt und schmückt immer wieder seine Stirn mit neuem Lorbeer. Was wäre die Schöpfung, was wäre alle Anhäufung von Stoff und Kraft, was wären alle Wunder der Ordnung, wenn sie nicht für den Geist wären? Die Welt wäre wie ein herrliches Buch ohne Leser, ein gewaltiger Hymnus ohne Zuhörer, ein wunderbares Gemälde ohne betrachtendes Auge, ein großartiger Tempel ohne einen Beter und ohne einen Priester.

Soll der Geist, dessen hervorragende Bedeutung im Schöpfungsganzen niemand verkennen kann, nur die kurze Spanne Zeit auf dieser Erde weilen? Legt diese Frage, ernst bis zu Ende gedacht, nicht den Gedanken an die Ewigkeit des Geistes nahe, führt sie nicht auf einen Daseinszweck, der über diese irdische Zeitlichkeit hinausragt? Wer aber darf klein von Gott denken, der den Geist für sich schuf und ihn in der Ewigkeit an sein Herz zieht? Die Schöpfung, die er für seine Auserwählten schuf, sollte ein königliches Werk seiner Größe und Herrlichkeit sein.

Bis jetzt fehlt uns jede sichere Spur für das Dasein menschlicher Wesen auf anderen Weltkörpern. Die Gründe, die für die Existenz solcher angeführt werden, sind zumeist, ja fast ausnahmslos, allgemeinere Gründe aus der Naturteleologie[105]). Übrigens verkündet die göttliche Offenbarung das Dasein von unzähligen Millionen reiner Geister, die brennen und glühen in der Erkenntnis Gottes und ihn in den Werken seiner Schöpfung vom ersten Schöpfungsmorgen an verherrlichen, eine Wahrheit, die die Vernunft freudig begrüßen muß.

Die Substantialität der Seele.

Die moderne Aktualitätstheorie, von monistisch gerichteten Philosophen (Wundt, Paulsen usw.) konstruiert und vom monistischen Postulat diktiert, will die Seelensubstanz ausschalten und an die Stelle derselben die Summe der seelischen Erlebnisse, ein Bündel zusammenhängender psychischer Tätigkeiten setzen. Eine Psychologie also ohne Psyche. Das „Ich“, für Descartes das unerschütterliche Etwas, das den Bau der Philosophie trägt, soll ein Überrest mythologischer Denkweise, kein logisch gerechtfertigter Begriff, sondern nur eine psychologische Angewöhnung sein, eine Hypostasierung von Vorgängen, ein Hilfsfaktor für die wissenschaftliche Betrachtung. Es gibt also nur bewußte Zustände, kein seiner selbst und seiner Zustände bewußtes seiendes Ding. Wie in der Psychologie, so wird auch in der Naturwissenschaft die Substanz

eliminiert und als „Wirklichkeitsklötzchen“ verspottet. Ihr monistisches Gesicht zeigt die Theorie, wenn sie der Naturwissenschaft und der Psychologie zuletzt dasselbe Objekt, ein Allwesen, zuweist, das beide nur in wissenschaftlicher Arbeitsteilung von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandeln. Konsequent weitergedacht, langt die Theorie zuletzt, mögen ihre Vertreter wollen oder nicht, beim Traum des Bewußtseinsmonismus an. (Vgl. S. 154 u. 270 f.)

Wir können uns demnach auf eine kurze Kritik beschränken, ohne die erkenntnistheoretische Seite der Frage, den Idealismus, von dem die Theorie ausgeht, oder in den sie sich auflöst, zu berücksichtigen[106]. Es kann kein Tun ohne ein Tätiges, kein Wirken ohne ein wirkendes Etwas, keine in der Luft schwebenden Zustände, Gefühle, Wahrnehmungen, Denkakte, kein Seelisches ohne eine reale Seele, überhaupt keine Realitäten irgendwelcher Art ohne einen realen Inhaber und Träger geben. In diesem Sinne ist der aristotelisch-scholastische Substanzbegriff eine Forderung des Denkens, und zwar so sehr, daß auch die Gegner ihn überall anwenden und ohne ihn gar nicht denken und sprechen können. Wenn das „Ich“ nur ein Wort ist von Schall und Rauch, oder nur ein Hilfsbegriff, nur ein Überbleibsel eines mythologischen oder ein Erzeugnis eines vorwissenschaftlichen, naiven Denkens, weshalb zerstört man es denn nicht? Und sollten auch die Begriffe des Ich und der ihm entgegenstehenden Du und Er mit dem Leben der ganzen Menschheit sich zufällig so fest verankert haben, daß aller menschliche Verkehr mit ihnen aufhören müßte, weshalb eliminieren die Anhänger der Aktualitätstheorie sie nicht wenigstens aus ihrer wissenschaftlichen Psychologie? Weshalb gebrauchen sie stets wieder einen Begriff, von dem sie sagen, daß er die Psychologie verfälscht?

Soll es Laune oder Willkür sein, wenn wir die seelischen Erlebnisse als Erlebnisse unseres Ichs fassen, wobei das Ich so real ist wie das Erlebnis? Die Bewußtseinstatsache als solche ist mit dem Ich so wesentlich verknüpft, daß, wenn letzteres aufhört ein Reales zu sein, erstere demselben Verdikt verfallen muß. Scharf und bestimmt wird diese psychologische Tatsache durch jene Akte markiert, deren Verantwortlichkeit uns auf die Seele fällt und in der Seele brennt. Weshalb entledigt sich der Mörder und der Seelenvergifter seiner Schuld nicht, indem er sagt: es hat gemordet, es hat vergiftet?! Weshalb schauen Täter und Richter solche Taten nicht als unpersönliche „Ich-lose“ Akte an, die sie mit kühlem Auge wie vorüberziehende Wolken betrachten? Die Substantialität des seelischen Selbst beweist sodann klar die Einheit des Bewußtseins bei der großen Mannigfaltigkeit der seelischen Vorgänge, und die Kontinuität desselben bei zeitlicher Entwicklung. So sicher es ein Bewußtsein gibt, s.

sicher ist auch, weil mit dem Bewußtsein verbunden, daß das Ich sich als einheitlichen Lebensmittelpunkt der seelischen Zustände und Taten erfaßt. Das einheitliche Ich wird von außen affiziert, es reagiert, es urteilt, will, handelt. Es ist der einheitliche Brennpunkt aller seelischen Affekte, wie der Quellpunkt aller seelischen Akte. Es besitzt sie, vergleicht sie, beurteilt sie. Der ganze Inhalt ist sein unübertragbarer, innerlicher Besitz (s. S. 218). Es ist eine Tatsache von unmittelbarer Evidenz, daß das jedesmalige Bewußtsein nur seinen eigenen Inhalt unmittelbar erlebt und besitzt. Wie soll nun aus der angeblichen Serie von bloßen Bewußtseinsakten diese Einheit entstehen? Treten wir auf diesen Schauplatz, den die Gegner „Bewußtsein" nennen, wo die Akte auftreten. Sie sind von niemandem gesetzt. Wie werden sie nun „erlebt"? Doch nicht von der Fläche, die man Bewußtsein nennt? Wie kommen sie in Zusammenhang, in Verbindung, wer einigt sie? Sie sich selbst? Dann wären sie handelnde Subjekte, und wir hätten ein Zusammenwirken von mehreren „Bewußten", eine äußere Einheit, oder eine Zusammenordnung „mehrerer Bewußter", die zuletzt doch wieder als Subjekte gedacht werden müßten, aber keine Einheit, wie sie unser Bewußtsein bezeugt. Oder soll der „Schauplatz" sie einen? Aber dieser ist ein Nichts. Welchen Sinn sollen die Worte: „die Seele ist die Gesamtheit aufeinander bezogener innerer Vorgänge" haben? Eine Kette von realen Ringen kann existieren, weil die Ringe etwas anders sind als bloße Akte oder bloße Bewegungen. Welchen Sinn würde es aber haben, wenn wir uns eine Kette von bloßen Bewegungen, ohne ein bewegtes Substrat denken sollten? Auf die Frage, wie die Einheit des Bewußtseins zustande kommt, antwortet Paulsen: „die Einheit des Bewußtseins besagt nichts weiter als bloß dies, daß die Vorgänge des Innenlebens nicht isoliert auftreten." Die Einheit des Bewußtseins sagt jedem Menschen klar und bestimmt ein Mehr. Sie sagt nicht bloß ein Negatives, sondern ein unerschütterlich starkes Positives. Aber davon abgesehen, weshalb treten die Vorgänge nicht isoliert auf? Darauf hat Paulsen keine Antwort. „Wie so etwas geschehen kann, das weiß ich nicht zu sagen." So behandelt diese Philosophie eine klare und einleuchtende Tatsache unseres Bewußtseins.

Die Kontinuität des realen Ich erhellt deutlich aus der Tatsache der Erinnerung. Fällt die Realität des Ich, so wäre es um die Erinnerung geschehen. Mit der realen Identität des Ich fiele auch das hin, was man mit Stolz die Persönlichkeit nennt. Das seelische Geschehen hätte einen unpersönlichen Charakter. Wenn man betont, die Erinnerung sei ein neuer psychologischer Akt, der mit dem früheren niemals real identisch sei, so ist der Fragepunkt verfehlt. Das Erinnerungsurteil als solches muß erklärt werden, eine Tatsache, der die Zukunftsvorstellungen an die Seite gestellt werden können. In die Kindheit träumt, um in Anschluß an Dichterworte zu sprechen, der Greis sich zurück, und er schüttelt sein greises Haupt.

Bilder suchen ihn heim, die längst er vergessen geglaubt. Die Aktualitätstheorie bricht vor diesen Tatsachen zusammen. Eine besondere Bestätigung der Realität der Seele bringt uns noch die von der modernen Psychologie beobachtete Tatsache der sogenannten unbewußten seelischen Phänomene, solcher Zustände und Dispositionen, die mit den bewußten in Zusammenhang stehen, aber nicht direkt in das Bewußtsein fallen, sondern nur auf dem Wege der Induktion und des Schlusses erschlossen werden. Ist die Seele ein reales Wesen, so sind diese unbewußten Phänomene leicht erklärbar, als Modifikationen des Ich, die es noch nicht perzipiert. Ein System aber, das die Realität der Seele leugnet, hat für sie keine Erklärung. Unbewußte Tatsachen des Bewußtseins können sie nicht sein. Das wäre ein Widerspruch in sich selbst. Modifikationen eines realen Etwas? Das hat die Theorie ausgeschlossen. Was sind sie nun? Die reale Seele ist also das Prinzip der psychischen Akte, nicht ein Prinzip, das wie ein mystisches, unerkennbares Etwas hinter den Akten und Eigenschaften wie hinter einem Bretterverschlag sich verbirgt, sondern das in den Eigenschaften und Akten sein Wesen offenbart, betätigt und entfaltet.

Die Geistigkeit der menschlichen Seele.

Dieses Prinzip der menschlichen Lebenstätigkeiten ist g e i s t i g e r N a t u r. Wie es in innigster Verbindung mit dem Körper das Prinzip der sensitiven Tätigkeiten ist, so offenbart es seine geistige Natur in jenen erhabenen, alles Sinnliche überragenden Akten, die man zu allen Zeiten geistige genannt, und in denen der Mensch sich über alle Wesen dieser Welt erhebt. Was ein Wesen ist, offenbart es durch seine Tätigkeit. Was die Seele ist, offenbart sie in der Anlage für die Wahrheit und sittlichen Güter, in dem Erfassen und Erstreben derselben. Freudig schaut sie in ein ewiges Reich der Wahrheit und Heiligkeit. In das Reich des Geistes zu schauen, ist nur dem Geist erlaubt. Je weiter sie ein- und ausschaut, um so mehr freut sie sich, um so mehr erkennt sie gleichsam sich selbst, um so herrlicher leuchtet der göttliche Funke ihres Wesens. So baut sie sich ein Reich der Wahrheit und der Sitte, der Tugend und des Rechtes, und lebt für dasselbe und in demselben. Ein Reich des Geistes bauen, kann nur der Geist. Wahrheit und sittliche Güte sind das Adelszeichen des Geistes, sie entfalten sein Banner, offenbaren seinen Machtkreis. Sie treten zugleich dem Geiste als überlegene Mächte gegenüber, ausgerüstet mit ewigem Wert, mit unvergleichlicher Herrlichkeit. Er verneigt sich vor ihnen,

weil er sie kennt, liebt, verehrt. Nur der Geist kann Geistiges schätzen, lieben, verehren. Nur der Geist erhebt sein Haupt zum Geistigen und beugt sich vor seiner Herrlichkeit. Das gesamte Tierreich hat nichts dergleichen.

In schöpferischer, geistiger Kraft tritt die Seele an die Bilder der äußeren Welt heran, die in Wahrnehmung und Empfindung in ihr Inneres geleitet werden. Mit ihrem geistigen Lichte dieses Material durchleuchtend bildet sie jene Allgemeinbegriffe, in denen sie das Sinnliche in übersinnlicher Weise erfaßt und nun jene geistigen Bausteine schafft, in denen sie, die Welt nach ihrem gedanklichen Inhalt erfassend, die Natur geistig aufbaut und wahrhaft Naturerkenntnis gewinnt. Der Strom der sinnlichen Erkenntnis führt ihr nur konkrete Einzelbilder zu, behaftet mit der Farbe des Individuellen. Keine Vorstellung und keine Summe der Vorstellungen kann jenes Allgemeine und erst recht nicht jene Notwendigkeit erzeugen, die das Denken in seinen Allgemeinbegriffen erfaßt. Der Grund für das Charakteristische der Begriffe kann nur in einer neuen Kraft, in der geistigen Denkkraft liegen, die prinzipiell über das Sinnliche und Individuelle hinausgeht, indem sie das Sinnliche und Individuelle abstreift. Und der Geist geht weiter. Er schafft Begriffe, die von allem Sinnlichen abstrahieren, die höchsten ontologischen Begriffe, wie Ursache, Wirkung, Mittel, Zweck usw., er durchschaut ihren geistigen Inhalt und Zusammenhang und beherrscht in ihnen in geistiger Macht das Gesamtgebiet des Seins. Und er bildet Begriffe, die direkt geistiger Natur sind und alles Sinnliche ausschließen (Tugend, Geist, Gott usw.). Im Urteil durchschaut er die Beziehungen der Identität und der Verschiedenheit, der Abhängigkeit, Kausalität, Finalität usw. Deshalb tragen die Urteile jenen Charakter der Gültigkeit und Notwendigkeit an sich, der aus der erkannten Einsicht in die Wahrheit kommt. Im Schließen ist die Seele nach Gesetzen tätig, die von unbedingter geistiger Macht sind, nichts von Materiellem und Sinnlichem an sich tragen. Im Selbstbewußtsein geht das seelische Prinzip ganz auf sich selbst zurück, erfaßt sich selbst und seinen geistigen Besitz in Wissen und Wollen. Nur der Geist kann in seiner geistigen Einfachheit sich selbst besitzen, ganz in sich selbst sein. In demselben Augenblicke wo das Tier „ich" sagen würde, müßten wir den Hut vor ihm abziehen. Die Analyse des Wollens führt zu demselben Ergebnis (s. S. 218 f., 226 f., 234 f.).

Weitere Beweise für die Geistigkeit der Seele brauchen wir nur anzudeuten. Es sind die menschliche Arbeit, die Erfindung und Benutzung der Werkzeuge, die Sprache, Erziehung und Unterricht, Gesellschaftsbildung und Rechtspflege, Wissenschaft und Kunst, Kultur und Religion. Der Mensch

allein ist das „werkzeugbildende Tier“, weil er allein Geist hat, Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck erkennt. In selbstbewußtem Streben geht er darauf aus, die ererbten Werkzeuge zu vervollkommnen, neue zu erfinden. Methodisch verwertet er seine Erkenntnisse und erzeugt so den Fortschritt.

Die Tiere sind stabil. Sie sind noch so, wie Aristoteles und Plinius sie beschrieben haben. Sie haben in der langen Zeit nichts gelernt und nichts vergessen. Der Regelmäßigkeit vergleichbar, mit der die Planeten ihre Bahnen ziehen, baut die Biene ihre Waben, der Biber seine Dämme. Der Trichterwickler löst im Birkenblatt ein interessantes mathematisches Problem, aber der junge mit derselben Fertigkeit wie der alte, ohne es gesehen, ohne es gelernt zu haben. Seine frühere Ansicht, die den Tieren Vernunft beilegte, hat Wundt wiederrufen, sie eine „Jugendsünde“ genannt und schonungslos verurteilt. Das „Lernen der Tiere“ sind nur Instinkthandlungen, in welchen das Tier durch seine sinnlichen Erfahrungen, sein sinnliches Gedächtnis oder durch Anpassung an die Umgebung geleitet wird[107]). Keine Sophistik der Welt und keine Geschwätzigkeit der Evolutionisten hilft über die Tatsache hinweg, daß nur der Mensch spricht, weil er denkt; das Tier lernt die Sprache nie. Die Sprache ist und bleibt „unser Rubikon“, den das Tier niemals überschreiten wird, ein offenkundiges Zeichen für den wesentlichen Unterschied der Tier- und Menschenseele.

Ein physisches Kennzeichen des Menschen könnte man die verhältnismäßige Schwäche seines Körpers nennen. Während die Natur, so sagte Plinius, die anderen Lebewesen mit dem Nötigen versah, gekleidet, bewaffnet, mit dem führenden Trieb ausgestattet ins Dasein setzte, handelte sie am Menschen mehr wie eine Stiefmutter denn wie eine Mutter. Sie setzte ihn nackt auf den nackten Boden. Das Sinnliche steht im Menschen eben nicht für sich da, sondern in Beziehung zum Geiste.

Aber Eines ward dem Menschen zuteil, die Vernunft und die Hand. „Unverschleiert trägt er sein Antlitz, die Stirn, die Wohnung des Gedankens, und die Hand, das Symbol und Organ seiner Tatkraft, die Stirn, um die Krone zu tragen, die Hand, um das Zepter zu führen.“ So ist der Mensch hinabgestiegen in die Tiefen der Erde und hinaufgestiegen zum glänzenden Sternenzelt. Er hat den Erdball gewogen in seiner Hand und die Tiefen des Meeres durchforscht.

Die Willensfreiheit.

Der erhabene Vorzug der geistigen Seele offenbart sich im Wollen als Freiheit, ein Vorzug, mit dem die Sittlichkeit steht und fällt. Jeder Monist ist gezwungen, Determinist zu sein. Für ihn ist die Welt ein Mechanismus, in dem auch die Taten des Menschen mit jener Notwendigkeit folgen, mit der die Würfel aus dem Becher fallen. Ob dabei die

molekularen Bewegungen der Gehirnmoleküle der determinierende Faktor sind oder das Bühnenspiel eines Absoluten, ist nur Sache des Geschmacks. Der Ansturm gegen die Willensfreiheit ist somit ein betrübender, aber notwendiger Bestandteil jedes Monismus, der wahrhaft logisch determiniert ist durch sein Prinzip. Aber der Ansturm richtet sich gegen einen unerschütterlichen Felsen. „Auch der entschlossenste Monist vermag den ernsten Forderungen des praktischen Lebens gegenüber die Vorstellung nur schwer festzuhalten, daß das ganze menschliche Leben nichts sei als eine fable convenue, in welcher mechanische Notwendigkeit dem Cajus die Rolle des Verbrechers, dem Sempronius die des Richters zuteilte, und deshalb Cajus zum Richtplatz geführt wird, während Sempronius frühstücken geht.“ [108])

Die Freiheit des Willens ist die lautsprechende Tatsache, daß die Ursächlichkeit des geistigen Ich über alle mechanische Ursächlichkeit und über den blinden Instinkt erhaben ist, geistig wirkend, nicht unmotiviert und unbegründet, aber indeterminiert. Die Freiheit verkündet, daß die Stellungnahme des geistigen Ich zu den Gütern der Welt eine weit besser begründete ist als die Stellungnahme der nicht geistigen Wesen, daß es das Gute um seiner selbst willen lieben und tun kann.

Fest und unbezwingbar ruht die Freiheit im klaren Zeugnis des menschlichen Bewußtseins. Sie zwingt selbst ihre Feinde stets wieder, sie im praktischen Leben anzuerkennen. Wie die Teleologie, so zwingt die Freiheit ihren Gegnern stets wieder ihre Sprache auf die Zunge. Auch ihre Leugner werden ihre Propheten. Ohne sie fallen alle sittlichen und rechtlichen Urteile von Gut und Bös, Lob und Tadel, Zurechnung und Verantwortlichkeit, Tugend und Verdienst, Schuld und Strafe, Reue und Verzeihung, Genugtuung und Sühne dahin. Das sittliche, rechtliche und soziale Leben gibt ihr lautes Zeugnis, wie es sie zur Voraussetzung hat.

Der Determinist ist genötigt, das klarste Zeugnis unseres Selbstbewußtseins eine Illusion, die sittliche Überlegung und den sittlichen Kampf eine Komödie zu nennen. Nach ihm determinieren die Einflüsse und Motive, der Wille ist nur der gebundene und gepeitschte Sklave. Wenn aber das sittliche Leben in seinem Ernst und in seiner Verantwortlichkeit und in seinen scharfen Kontrasten noch weniger ernst zu nehmen ist, als ein Spiel, bei dem der eine schwarze und der andere weiße Loose zieht, dann sind wir selbst in unserem Leben noch weniger als der Hanswurst auf der Bühne. Wenn ich dem Zeugnis des Selbstbewußtseins in diesem Punkte nicht mehr trauen darf, so kann ich ihm in keinem Punkte trauen, und die Folge

ist allgemeine Skepsis. Es ist eitele Ausrede, wenn die Deterministen, um der letzten fatalen Konsequenz zu entgehen, zwar das Freiheitsbewußtsein als Tatsache anerkennen wollen, aber den Erkenntniswert und die Beschaffenheit desselben leugnen. Das Bewußtsein bezeugt beides zugleich und in konstanter Weise.

Die Moralstatistik beweist nichts gegen die Willensfreiheit. Die von ihr gegebenen Daten sind nicht konstant und wechseln nach Ländern, Provinzen und Teilen der Provinzen, beweisen somit, daß der durch Unterricht und Religion gefestigte sittliche Charakter ein Werk der Freiheit ist. Eine gewisse Regelmäßigkeit bestimmter sittlicher Vergehen beweist nur, daß das menschliche Handeln nicht unmotiviert, sondern von äußeren und inneren Faktoren beeinflußt wird. Wie soll auch aus einer bestimmten Zahl von Ehescheidungen wegen Ehebruchs folgen, daß diese Sünden unfreiwillig waren? Wir verteidigen ferner die Willensfreiheit für den normalen Menschen. Das Anormale beweist für das Normale, wie die Gewissenlosigkeit Einzelner nicht gegen, sondern für das Gewissen, und der Skeptizismus Einzelner nicht gegen, sondern für die Gewißheit zeugt. Handelt es sich um perverse Erscheinungen, so wären, was die sittliche Beurteilung des Menschen angeht, die Ursachen zu untersuchen. Krankhafte Anlagen, psychische Grenzzustände, Einwirkung des Milieus usw. können die Freiheit hemmen, und oft genug wird ein herabgesunkener Mensch eher Mitleid als Strafe verdienen. Um so mehr weisen solche Erscheinungen denjenigen, der den Ernst des Sittlichen anerkennt, auf jenen Richter hin, der allein ein gerechtes Urteil sprechen kann.

§ 2. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Das Unsterblichkeitsbewußtsein.

Nur der Mensch kennt und begleitet den Sarg, nur er allein erweist den Toten religiöse Ehrfurcht, nur er allein erfaßt die Majestät und Bedeutung des Todes. Der Mensch denkt den Unsterblichkeitsgedanken. Dieser Gedanke erfreut und erschüttert ihn. Wie kann er die Seele mit solcher Macht ergreifen, wenn sie nicht ewigkeitsfähig ist? „Wär' nicht dein Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken – Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft; wie könnt' uns Göttliches entzücken!“ Der Glaube an die Unsterblichkeit ist eine religionsgeschichtliche Tatsache. Der Ewigkeitsgedanke zittert in der Seele der Menschheit, in den Herzen der zivilisierten und unzivilisierten Völker.[109])

Es entspricht nicht dem Ernst der Wissenschaft, wenn sie eine so allgemeine und tiefgreifende Tatsache mit leichtfertiger Rede behandelt und sie aus dem Traumleben der Wilden oder anderen

gleich inadäquaten Ursachen ableiten will. In einer Zeit, wo die exakte Wissenschaft sich rühmt, daß sie nichts für unbedeutend halte, weil sie erkannt habe, daß jedes noch unentwickelte Organ seine Bedeutung für die Zukunft habe, wie jedes verkümmerte eine solche für die Vergangenheit gehabt habe, charakterisiert sich eine wissenschaftliche Wertschätzung, die in einer solchen weltgeschichtlichen Tatsache nur ein „Pilzgebilde" an der Menschheit sehen will, von selbst. Man sage immerhin, die Unsterblichkeitshoffnung sei ein Instinkt in der Menschheit, sie ist ein Instinkt der *geistigen* Natur, eine geistig-sittliche Grundanlage der Seele, die Zeugnis ablegt *gegen* den Augenschein. Um sich herum sieht sie nur Entstehen und Vergehen, Grab und Verwesung. Von der Außenwelt kommt der Unsterblichkeitsgedanke nicht, sie spricht gegen ihn. Wenn nichtsdestoweniger die Seele ihn in solcher Universalität und mit solcher Kraft besitzt und festhält, dann muß er einen tiefen Grund in ihr selbst haben. Wenn kein Instinkt im Tierreich zweck- und ziellos ist, wie soll eine solche Anlage ihrer Natur Irrlicht und Blendmittel sein? Sollte die Natur dem Tiere Wahrheit in den Instinkt und der Seele Lüge in ihre Natur gelegt haben?!

Der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit.

Die Grundlage der Unsterblichkeit liegt in der Geistigkeit der Seele. Der Geist kann weder aus einem Äquivalent entstehen, noch in ein solches vergehen. Er ist einfach, ohne Ausdehnung und Teile, ganz in sich. Unser Ich ist eine Einheit und Einfachheit. Beim Körper ist beständiger Wechsel in Zusammensetzung und Zersetzung; bei der Seele vollkommene Dauer in der Einfachheit. Was sie besitzt, ist ihr *innerlicher* Besitz. Ihr Körper verhält sich ganz wie jeder Organismus; sie aber ist in sich und für sich, besitzt sich, bestimmt sich, ist eine bewußte Individualität, ein persönliches Ich, das nichts anderes werden kann. Individuelles Verharren ist die Wesenheit dieses Ich. Deshalb ist der Seelentod in keiner Weise die Folge des Körpertodes. Die Seele könnte ihr Sein nur durch Seinsvernichtung verlieren. Die Selbständigkeit für ihre *geistige Tätigkeit* folgt wiederum aus dem Wesen des Denkens und des sittlichen Wollens. Diese Akte sind immateriell, übersinnlich, bedürfen *innerlich* der Mitwirkung der körperlichen Organe nicht. In ihren geistigen Akten erhebt sich die Seele in das *ewige* Reich der Wahrheit und Heiligkeit, über die Schranken von Raum und Zeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit. Alle irdische und leibliche Wohlfahrt, das Leben selbst opfert sie in sittlicher Kraft für jene

höheren Lebenszwecke, welche aus ihrer geistigen Natur fließen.

Die Seele könnte also nur untergehen, wenn Gott sie vernichtete. Gott aber ist es, der ihr das Atmen für die Ewigkeit verlieh und den Glanz seiner Ebenbildlichkeit in ihre Natur legte. Die Teleologie der ewigen Weisheit zerstört ihre Werke nicht, führt sie vielmehr zur Vollendung.

Der Beweis aus den Grundanlagen der Seele.

Die ewige Weisheit schuf die Seele für die Wahrheit und Heiligkeit, für unvergängliche Güter. Die Wahrheit ist ihr Augenlicht; die Sehnsucht nach ihr begleitet sie durch das Leben, schwellt ihre geistigen Flügel. Vom Adler erzählt man, daß er die Kraft habe, sich zur Sonne emporzuschwingen und ihr ins Antlitz zu schauen. Ihm gleicht die Seele. Einsicht in die Wahrheit, Liebe zum Guten sind Auge und Fittich, die sie nach oben führen zu sonnenhaften Gütern, die ewig, unvergänglich sind. Der Mensch lebt für Vollkommenheiten, die innerlich ins Unendliche gehen und darum „ihre Jünger für die Unvergänglichkeit weihen“. Im irdischen Leben wird der Grundtrieb der menschlichen Seele nicht befriedigt. Die Natur der Seele und die Weisheit und Heiligkeit des Schöpfers fordern die Unsterblichkeit. Das Ewige allein rechtfertigt beide. Mit überwältigender Kraft fordert besonders die sittliche Ordnung die Unsterblichkeit, wie wir früher (s. S. 238 ff.) bewiesen haben.

Aus der Tiefe der menschlichen Seele hat der Prophet des Herzens, der hl. Augustinus, das Wort gesprochen: „Du hast uns für dich geschaffen, o Gott, und unser Herz bleibt unruhig, bis es ruht in dir.“ Mächtig und unauslöschlich liegt in der Seele das Verlangen nach Seligkeit und Glück, die Sehnsucht nach Lebenwollen und Vollendung. Solche Naturanlagen können nicht umsonst und irrig sein, können nicht ins Leere, in Nichts gehen. Sonst wäre das Sein Unverstand. Die Natur, so hat Aristoteles immer wieder gesagt, macht nichts umsonst, und die Wissenschaft bestätigt überall dieses Wort. Soll in der königlichen Herrscherin der Natur, in der Seele, das gefälscht sein, was überall wahr ist und Ziel hat? [110]) So erhaben hat ihr Bildner sie gestaltet, daß ihr alles irdische Gut nicht genügt, sie sucht Gott, das höchste Gut. In ihrer geistigen Größe ist sie über das Irdische erhaben. Ihr Verstand erfaßt das Gute im allgemeinen, erkennt die endlichen Güter in ihrer Endlichkeit und zeigt dem Willen immer höhere, und der Wille kann nicht ausruhen in den endlichen Gütern. Wenn sie sich

bestricken läßt und ihren Adel wegwirft, es ereilt sie der Hunger des verlorenen Sohnes und sie fühlt sich bettelarm.

Mit heiligster Kraft hat Gott in der Stimme des Gewissens, in der sittlichen Pflicht sie an das Gute gebunden, so sehr richtete er sie zum Guten hin, daß sie auch das Böse stets unter dem Schein des Guten wählt. Aber das Gute ist nicht bloß Pflichtforderung, sondern auch beseligendes Gut. In Gott einen sich Sittlichkeit und Glückseligkeit zu vollster Harmonie. Das Gute ist Heiligkeit und Seligkeit, Ziel der sittlichen Anlage und des Glückseligkeitstriebes. Das Vollkommene fordert Anerkennung und die ganze Liebe des Herzens, es ist zugleich Vollendung und Friede.

Die Welt ohne Gott und ohne Unsterblichkeit, das ist der Tod. Versunken und vermodert, das ist der Fluch, den die Gottesleugnung über alles, über die Welt und über die Seele, über alles Denken, Hoffen, und Lieben, über alle Lebenswerke und Lebenskämpfe spricht. Dann ist das Sein Unsinn. Vernunft und Glaube lehnen solchen Aberwitz ab. Wir glauben nicht an die Nacht und an das Nichts. Die Welt- und Seelenbetrachtung führte uns zu Gott. Der Weltlauf endet nicht in der Nacht, sondern im Licht. Und was die Vernunft fordert, bestätigt die Offenbarung. In mächtigen Akkorden verkündet sie den ewigen Sieg des Guten, durch Gott und in Gott.

Gott und die unsterbliche Seele sind die Grundlagen der Religion. Ihr, der Seele, gehört, um ein Wort des Apostels anzuwenden, alles, aber sie ist Gottes. Und wenn die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit sie von ihrem Gott, ihrem Prinzip und ihrem Ziel abziehen wollen, erklingt die Stimme ihres Erlösers, die sie an ihren erhabenen Ursprung, an ihre ewige Bestimmung, an das Grundgebot aller Religion mahnt: „Du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen.“

Anmerkung.

Zur allgemeinen Ergänzung können, abgesehen von der bei den einzelnen Teilen zitierten Literatur, folgende Werke empfohlen werden: Die Apologien des Christentums von Hettinger-Müller I u. II[7], 1907; Schanz-Koch I[4], 1910; Gutberlet I[3], 1903; Vosen-Weber, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner[5], 1905; Schill-Straubinger, Theologische Prinzipienlehre[3], 1909, Duilhé-Braig 1889; Rolfes, E., Die Wahrheit des Glaubens, I, 1910; Sawicki, Fr., Die Wahrheit des Christentums, 1911; Schell, H., Gott und Geist, 1896; Gutberlet, K., Der Kosmos, 1908; Gutberlet, Theodizee[3], 1897; Reinke, Joh., Die Welt als Tat[5], 1908; Pesch, Tilm., S. J., Die großen Welträtsel[2], 1907; Geyser, Jos., Das philosophische Gottesproblem, 1899; Klimke, Fr., S. J., Der Monismus, 1911; Sertillanges, D., Les sources de la croyance en Dieu[4], 1908; De Broglie-Largent, Les fondements intellectuels de la foi chrétienne; Preuves psychologiques de l'existence de Dieu, 1911. Kneib, Ph., Handbuch der Apologetik, 1912. Specht, Th., Lehrbuch der Apologetik, 1912.

Noten.

¹) Troeltsch in: „die Kultur der Gegenwart". Systemat. christliche Religion[2] 27 f., 1909.

²) Harnack, A., Das Wesen des Christentums[5], 122 f.

³) Zur Beurteilung Haeckels vgl. Paulsen, Fr., Philosophia militans, 1901; Brander, V., Der naturalistische Monismus der Neuzeit oder Haeckels Weltanschauung, 1907; Engert, Jos., Der naturalistische Monismus Haeckels, 1907; Dennert, E., Haeckels Weltanschauung, naturwissenschaftlich-kritisch beleuchtet, 1906; Schwarz, G., Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip, 1904.

⁴) Vgl. v. Schnehen, W., Energetische Weltanschauung? 1908. Hoppe, E., Das Christentum und die exakten Naturwissenschaften, 1910.

⁵) Külpe, O., Einleitung in die Philosophie[5], 1910, 269.

⁶) Eisler, R., Geschichte des Monismus; Klimke, Der Monismus.

⁷) Lodge, O., Leben und Materie, 1908, 55 f. ⁸) Unold, J., Der Monismus und seine Ideale, 1908, 26 f.

⁹) Über die „induktive Metaphysik", vgl. Klimke, 257 ff., Külpe, 25 ff.

¹⁰) Verworn, M., Naturwissenschaft u. Weltanschauung[2], 1904, 13.

¹¹) Tertullian, Adv. Marc. I, 10. ¹²) Aristoteles, Metaph. II, 2.

¹³) Laplace, Essai philosophique sur les Probabilités, bei Du Bois-Reymond, Reden I, 1886, 131 f.

¹⁴) Liebmann, Otto, Gedanken und Tatsachen I, 1904, 189.

¹⁵) Helmholtz, Über die Erhaltung der Kraft, Zusätze von 1881, 53.

¹⁶) Haeckel, Die Welträtsel, 8. ¹⁷) Chwolson, O. D. Hegel, Haeckel und das zwölfte Gebot, 1906, 61.

[18]) u. [19]) Du Bois-Reymond, Reden I, 391 u. I, 114.

[20]) Auerbach, F., Die Weltherrin und ihr Schatten, zitiert bei Isenkrahe, K., Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende, 1910, 16.

[21]) Chwolson, 63 ff. [22]) Vgl. zu dieser Frage Isenkrahe, 22 ff. Daselbst auch die Ansicht von Svante Arrhenius (Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeit, 1908; Das Weltall, 1911) über eine Ausnahme vom zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie in den Bewegungsvorgängen der Gase, infolge deren der Entropiebetrag der Welt vermindert werden soll. Arrhenius weist besonders auf jene Himmelskörper hin, die wir Nebelflecken nennen.

Zum Entropiegesetz vgl. auch Epping, Jos., S. J., Der Kreislauf im Kosmos, 1882 und Dressel, L., S. J., Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiegesetzes, Laacher Stimmen 1909, 150 ff. von Hartmann, Ed., Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902, 16 ff. Konrad, A., Entropie, Weltanfang, Gott. 1912. Haas, A. E., im Archiv für system. Philosophie. 18. Bd. 2. Heft. 1912, 167 ff.

[23]) von Hartmann, E., 30 f. [24]) Chwolson, 68 f. [25]) Haeckel, 11 f. [26]) Chwolson, 70 f.

[27]) von Hartmann, 34. [28]) Isenkrahe, 46 ff. [29]) Du Bois-Reymond I, 215 f.

[30]) Liebmann I, 153. [31]) Schell II, 188.

[32]) Voltaires Vers lautet: L'Univers m'embarasse, et je ne puis songer, que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.

[33]) Vgl. Du Bois-Reymond I, 213 ff. u. 236.

[34]) So das Urteil Driesch's, das Kassowitz in der Wiener philosophischen Gesellschaft zustimmend zitierte.

[35]) Zitiert bei Stölzle, E. v. Baer und seine Weltanschauung 1897, 136. Weitere Beweise für die Teleologie bei Gutberlet, Der Kosmos, 225 ff. 259 ff., Reinke 70 ff., Hyrtl, Lehrbuch der Anatomie, 340 ff., Cathrein, Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien², 1909, 49 ff. Ude, J., Monistische oder teleol. Weltanschauung? 1907.

[36]) König, Edm., Die Materie, 1911, 65 ff.

[37]) Vgl. Jentsch, K., Sozialauslese, 1898, 36 f. [38]) Vgl. Lodge, 98 ff., 116 ff.

[39]) Vgl. Die Grenzboten, 1904, Nr. 45, 314 ff.

[40]) Vgl. Mausbach, Jos., Weltgrund und Menschheitsziel, 1905, 9 f. Gutberlet, Naturphilosophie³, 1900, 309 ff.; Schell II, 389 ff.; Schanz 480 ff.; Sawicki 70 f.; Anklagen gegen die Teleologie bei Paulsen, Einleitung in die Philosophie⁷ 1907, 184 ff.

[41]) Zur Frage nach der Urzeugung vgl. Muckermann, G., S. J., Grundriß der Biologie I, 1909, 146 ff.; Wasmann, E., S. J., Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre³, 1906, 199 ff.

[42]) Virchow, Archiv für pathol. Anatomie, 150 Bd. [43]) Diesen Gedanken betont auch Branca, W., Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen, 1910, 90 ff.

[44]) Muckermann 23 ff. [45]) Reinke 310 ff. und Philosophie der Botanik, 1905, 183 ff.

[46]) Lord Kelvin, zitiert: Laacher Stimmen, 1903, 9. Heft, 486f.

[47]) Vgl. Branca 98. [48]) Weismann, A., Vorträge über Deszendenzth.[2], 1904, II, 310 u. 328. Zuletzt gesteht W., daß er nichts weiß: „Wir wissen nicht, unter welchen äußeren Bedingungen lebende Substanz entstehen konnte, und vor allem begreifen wir nicht, wieso diese einzige Substanz nun plötzlich Eigenschaften offenbart, die an keiner anderen chemischen Verbindung sonst jemals wahrgenommen wurden". Nichtsdestoweniger ist die Urzeugung ein „logisches Postulat der Vernunft".

[49]) Stöhr, A., Der Begriff des Lebens, 1910, 101ff. [50]) Kant, Kritik der Urteilskraft § 80 u. § 75.

[51]) Muckermann 37f., 52f.; v. Schnehen 89ff.

[52]) und [53]) vgl. Erdmann, B., Wissenschaftl. Hypothesen über Leib und Seele, 1907, 278ff. und 284. Alle diese Hypothesen über den Ursprung des Lebens verdanken ihren Ursprung zuletzt der Unmöglichkeit, daß leblose Materie in belebte übergehe, vgl. Frank, K., S. J., die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen, 1911, 55ff.

[54]) Lodge 142. [55]) Hyrtl 6. [56]) Vgl. Driesch, Naturbegriffe und Natururteile, 1904, 112ff.; Dressel L., Der belebte und unbelebte Stoff, 1883; Reinke, Die Welt als Tat, 3. Abschnitt; Mausbach 13ff.

[57]) Muckermann 133f. [58]) Du Bois-Reymond I, 117f. u. 378ff.

[59]) Lotze, Mikrokosmos I, 296. [60]) Busse, L., Geist und Körper, Seele und Leib, 1903, 22 u. 45f.

[61]) Flechsig, Gehirn u. Seele[2], 1896. [62]) Vgl. Erdmann, B. 127ff.

[63]) Flechsig 34f.

[64]) Augustinus, Confessiones XII, 25. [65]) Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain IV, 11.

[66]) Du Bois-Reymond I, 404. [67]) Sophokles, Oedip. Tyrann. Vers 863ff. [68]) Kant, Kritik der prakt. Vernunft (Hartenstein IV, 200).

[69]) Shakespeare, Hamlet 3. Aufz., 3. Szene.

[70]) D'Hulst, Conférences 1891, 146 zitiert bei Didio, Der sittliche Gottesbeweis 1899, 74. [71]) Shakespeare, Macbeth 1. Aufz., 5. Szene.

[72]) Tolstoi, zitiert bei Schneider, W., Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 1900, 5.

[73]) Jodl, Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart, 1911. [74]) Mausbach 46, vgl. die Ausführungen bei Schneider, Didio, Cathrein, V., S. J., Die Sittenlehre des Darwinismus, 1885; Mausbach, Die kath. Moral und ihre Gegner[3] 1911, 125ff.; Kneib Ph., Die Jenseitsmoral, 1906.

[75]) Michelet, G., Dieu et l'agnostisisme moderne, 1909, Introduction.

[76]) Linné, Systema naturae, Einleitung.

[77]) Die Einwendungen Kants gegen die Gottesbeweise widerlegt ausführlich Rolfes 77ff. [78]) Vgl. Deneffe, A., Zwei Parallelen zu den Gottesbeweisen, Laacher Stimmen, 1910 (79 Bd.), S. 409ff.

[79]) u. [80]) Zimmermann, O., S. J., Ohne Grenzen und Enden, 1908, 136ff., 146. [81]) Augustinus, Quaestiones ad Simpl. II, qu. 2, 3.

[82]) Schell II, 5ff. [83]) Vgl. Kiefl, F. H., der Monismus in der Gegenwart. Hochland, 7. Jahrg. 1909/10, 9. Heft, 289ff.

[84]) Zimmermann 25, vgl. Uhlmann, J., Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner, 1906. Bei Zimmermann und Uhlmann sind auch die Einwände widerlegt, welche von pantheistischer Seite gegen die Persönlichkeit Gottes vorgebracht wurden.

[85]) Shakespeare, König Lear, 4. Aufz., 6. Szene.

[86]) Vgl. v. Schnehen im Sammelwerk „Der Monismus" I, 82.

[87]) Wundt, W. in: Kultur der Gegenwart, Systemat. Philos. I, 6, 124.

[88]) Du Bois-Reymond I, 129. [89]) Liebmann I, 284.

[90]) Vgl. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, 1910, und Braig, K., Die jüngste Leugnung der Existenz Jesu und ihr letzter Grund, Katholik 1911, 4f., 91. Bd. Eine gemeinverständliche Kritik des Monismus bei Schneider A., die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauungen (Sammlung Natur und Kultur Nr. 1).

[91]) Für die bejahende Antwort tritt Rolfes, einer der besten Kenner der Aristotelischen Philosophie, ein, a. a. O. 151 ff.

[92]) Vgl. Thomas, Summa contra gent. II, 15, 16.

[93]) Vgl. Rolfes 158. [94]) Mausbach, Kirchenlexikon ²X Sp. 1879.

[95]) Zu den Weltbildungstheorien vgl. Braun, K., S. J., Die Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft⁴, 1911; Gockel, A., Schöpfungsgesch. Theorien², 1910.

[96]) Vgl. Otto, R. Naturalistische und religiöse Weltansicht, 1904, 122, vgl. Gutberlet, Kosmos 384 ff.; Wasmann 261 ff.; Frank 106 ff.

[97]), [98]), [99]), [100]) Frank, 33, 94, 91, 74. Für polyphyletische Abstammung sprechen sich aus O. Hertwig, Branca, Reinke, Steinmann, Zittel, Depéret, Wasmann u. a. Über den Neolamarckismus s. Frank 101 ff.

[101]) H. Hettinger, Fr. Strauß, Ein Lebens- u. Literaturbild, 1875.

[102]) Thomas, S. theol. I, qu. 22 a 2.

[103]) Schell II, 433. Vgl. Schanz 502 ff. [104]) Vgl. Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral³, 1911.

[105]) Die Frage behandelt Pohle, J., Die Sternenwelten und ihre Bewohner⁶, 1910; vgl. auch Lang, A., Vorlesungen über Naturw. u. Christentum 1911.

[106]) Zu dieser Frage vgl. Geyser, Jos., Lehrbuch der allg. Psychologie², 1912, 141ff.; Hagemann-Dyroff, Psychologie⁸ 302 ff.; Klimke, Fr., Der Mensch, 1908. Gutberlet, Der Kampf um die Seele², 1903. Zur erkenntnistheoretischen Frage: Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus, 1906.

[107]) Vgl. Wasmann, E., Instinkt und Intelligenz im Tierreich³, 1905; Ettlinger, Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenzth. f. d. Psych. 1903.

[108]) Du Bois-Reymond I, 403.

[109]) Schneider, Die Naturvölker, 1885; Knabenbauer, J., S. J., Das Zeugnis des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele, 1878. [110]) Fell G., S. J., Die Unsterbl. der Seele, 1892; Kneib, Die Beweise für die Unsterbl. der Seele 1903. Zimmermann, O., Das Gottesbedürfnis, 1910.

Natur und Übernatur

Von

Dr. Joseph Pohle
Professor der Theologie an der Universität Breslau

1. Kapitel.

Idee und Grundlegung der übernatürlichen Ordnung.

Wie der protestantische Kirchenhistoriker Troeltsch konstatiert, trugen die Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin bei ihrer umstürzenden Tätigkeit im 16. Jahrhundert noch die Eierschalen des katholischen Mittelalters an sich, indem sie bewußt den Supranaturalismus der Evangelien und des Urchristentums in ungeschwächter Geltung stehen ließen. Diesem Geiste gläubiger Anerkennung des Übernatürlichen blieben die Reformationskirchen im Rahmen ihrer symbolischen Bücher bis zur Aufklärungsperiode des 18. Jahrhunderts im allgemeinen treu. Erst durch die zersetzenden Wirkungen des rationalistischen Sozinianismus, welcher schon im „Rakauer Katechismus" (1609) sich ein populäres Agitationsmittel zur Sprengung des alten Reformationsglaubens geschaffen hatte, wurde der Boden vorbereitet, auf dem die allmähliche Abkehr von der übernatürlichen Welt sich durchsetzen sollte. Nicht die Reformation, sondern die von außen eindringende „Aufklärung" habe, so meint Troeltsch, den „modernen Protestantismus" geboren und ihm sein charakteristisches Gepräge von heute aufgedrückt[1]). Wir sind weit entfernt davon, die religiösen Triebkräfte und die christliche Frömmigkeit, wie sie namentlich im orthodoxen Luthertum noch kräftig und lebendig fortwirken, irgendwie in Abrede stellen oder herabsetzen zu wollen. Allein es läßt sich doch nicht die offenkundige Tatsache leugnen, daß in der protestantischen Welt sich seit Jahren eine Umwälzung Einleitung.

vollzieht und zum großen Teil schon vollzogen hat, welche einer völligen Preisgabe nicht nur des altchristlichen Glaubens, sondern auch der Fundamentalsätze der Reformation selbst gleichkommt. Die Signatur der heutigen Lage läßt sich kurz kennzeichnen: Hinweg mit allem Übernatürlichen aus Bibel, Kirche und Leben! Durch nichts fühlt der „moderne Mensch" sich so stark abgestoßen als durch die Rede vom Übernatürlichen. Der alte Spruch Renans: „Il n'y a pas de surnaturel" ist wieder Trumpf. Die Übernatur in ihrer Idee und Seinsberechtigung ist die Kardinalfrage der Gegenwart, um die der Kampf der Geister wogt. Von diesem Grundbegriff hängen Offenbarung, Weissagungen, Wunder, Kirche, Sakramente, Meßopfer, Himmel und Hölle ab. Auch in der Apologetik drängt sich, nachdem die wichtige Vorfrage nach dem Dasein Gottes und der Seele erledigt ist, das Problem des Übernatürlichen ganz von selbst in den Vordergrund. Um aber seinen Begriff und seine Berechtigung festzustellen, müssen wir vom Begriff der Natur ausgehen.

§ 1. Begriff der Natur und der Naturordnung.

Begriff der Natur.

Die Verschwommenheit und Vieldeutigkeit des Begriffes der „Natur", der wie ein Proteus in unzähligen Gestalten schillert, macht gleich zu Anfang eine begriffliche Abgrenzung und wissenschaftliche Herausarbeitung nötig, um später den Gegensatz der Übernatur richtig konstruieren zu können. In der Gedankenwelt der „Modernen" ist die Natur nachgerade zum monistischen Götzen geworden, da Gott und Geist zu ihr keinen Gegensatz mehr bilden, sondern in ihr zur Alleinheit zusammengefaßt erscheinen. „Jede Weltanschauung", sagt Prellwitz, „die sich mit moderner Wissenschaft im Einklang finden will, muß als Erstes den Satz aufstellen: Es gibt nur Eins, Natur[2])." Wer jedoch an einem persönlichen Gott und einer unsterblichen Geistesseele festhält, der muß diese Auffassung der Natur als Utopie und Absurdität entschieden abweisen. Auf dem alleinberechtigten Standpunkt des Theismus wird man als „Natur" und „natürlich" alles das ansprechen, was der allmächtige Gott durch seine freie Schöpfungstat ins Dasein gerufen hat, also die ganze sichtbare Welt und das Menschengeschlecht mit allen seinen Anlagen, Trieben, Kräften und Errungenschaften, aber

auch mit allen jenen unbegrenzten Möglichkeiten geistiger, körperlicher und technischer Art, die erst in der Zukunft das Antlitz der Erde verändern und das Weltbild umgestalten mögen. Was immer der Mensch durch die Erfahrung, sei sie Entdeckung oder Erfindung, sowie durch eigenes Nachdenken im Syllogismus und Induktionsschluß selbständig erforscht oder erforschen kann, das fällt in das Gebiet der Natur. Das weite, unübersehbare Feld der sog. Profanwissenschaften kann vielleicht am kürzesten als der Umkreis bezeichnet werden, der das rein Natürliche in weitem Bogen umrahmt. Nicht nur das Gebiet der Naturwissenschaften, wie Astronomie und Physik, sondern auch das Forschungsfeld der Naturphilosophie, welche die obersten Gesetze des Kosmos zu formulieren und die letzten Weltfragen zu lösen unternimmt, bilden ihre Domäne. Auch Theodizee und Ethik, Psychologie und Gesellschaftslehre gehören nicht etwa darum schon zur übernatürlichen Ordnung, weil sie Gott und Geist, Seelisches und Sittliches, also etwas Übersinnliches, zum Gegenstand ihrer Forschung machen. Denn die Objekte, mit denen diese Wissenschaften sich abgeben, und die Mittel, mit denen sie arbeiten, fallen entweder aus dem Rahmen der Natur überhaupt nicht heraus oder sie betrachten ihren Gegenstand, der unter anderer Rücksicht ein übernatürliches Gepräge annehmen kann (z. B. gerechtfertigte Seele), unter rein natürlichen Gesichtspunkten.

Übersinnlich nicht identisch mit übernatürlich.

Überhaupt kann der gebildete Laie vor der Verwechslung des Übersinnlichen mit dem Übernatürlichen nicht eindringlich genug gewarnt werden. Allerdings ist alles Übernatürliche auch übersinnlich; aber umgekehrt ist nicht jedes Übersinnliche schon übernatürlich. Die materialistisch gestimmte Naturforschung weist schon die bloße Annahme eines Geistes als unerträglichen Supranaturalismus höhnisch zurück. Als wenn die geistige Seele des Menschen nicht ebenso zur Natur und natürlichen Ordnung gehörte wie der leblose und belebte Stoff! Der Religionsphilosoph O. Pfleiderer rechnet alle jene Religionen, die nicht gerade Steine oder Tiere anbeten, sondern etwas Übersinnliches verehren, kurzerhand zu den „übernatürlichen Religionen", wie z. B. den Brahmanismus und Parsismus. Und seinem Beispiel ist Ed. v. Hartmann gefolgt, wenn er in seinem Religionsschema so extreme Gegensätze, wie das Christentum und den Buddhismus, unter den gemeinschaftlichen Gattungsnamen des „Supranaturalismus" zum friedlichen Beieinanderwohnen zwingt[3]). Aber nicht einmal gläubige Gelehrte haben es

immer verstanden, den Begriff der Natur in seinem Unterschied zum Übernatürlichen richtig zu bestimmen. So glaubte Knoodt das Wesen der Natur durch das Merkmal des „Geschöpflichen" getroffen zu haben, womit das Übergeschöpfliche von selbst zur Übernatur gestempelt erscheint. Diese Charakteristik ist durchaus irreführend. Denn obschon die göttliche Erschaffung, Erhaltung und Vorsehung ganz gewiß etwas Übergeschöpfliches darstellen, so können sie dennoch schon darum nichts Übernatürliches sein, weil ohne die genannten Tätigkeiten der Erstursache die Welt und die Weltwesen weder sein noch wirken könnten. Auch wenn der Theologe Vock als übernatürlich alles das bezeichnet, was „Gott allein tun und wirken kann", so schießt er am Ziel vorbei, da es offenkundig ist, daß auch die göttliche Mitwirkung mit aller kreatürlichen Tätigkeit, obgleich eine ausschließliche Prärogative des Schöpfers, unbedingt in das Gebiet der Naturordnung fällt. Vollends auf dem Holzwege ist der Engländer M. Stead, welcher in seiner Zeitschrift „Borderland" Geisterspuk, Gespenstergeschichten, Hypnotismus, Okkultismus, Spiritismus usw. ohne weiteres als „übernatürliche Erscheinungen" bucht: „die Wunder der schreibenden Tische und der hypnotisierten Medien, der Schwerter fressenden und der von den Toten auferstandenen Fakire, der Gespensterphotographien und der ekstatischen Frösche[4])."

Naturordnung. Um den Gesamtumfang des Natürlichen oder die sog. „Naturordnung" richtig abzumessen, muß man zunächst vom Einzelding, von der individuellen Substanz ausgehen. Jedes Individuum (z. B. Mensch, Pflanze, Tier) ist an und für sich etwas Geschlossenes und Selbständiges, eine Monade, welche ihre eigenartige, in der Begriffsbestimmung ausgesprochene Wesenheit besitzt, wie z. B.: „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Sinnenwesen." Aber zu diesem allgemeinen Wesen kommen noch andere, ganz konkrete Eigentümlichkeiten hinzu, die entweder aus dem inneren Sein spontan hervorgehen (z. B. Anlagen, Triebe, Kräfte) oder doch durch eigene und fremde Anstrengung aus ihm herausgeholt werden können (z. B. Kunstfertigkeiten, Dressur). Sowohl diese das konkrete Ding konstituierenden Wesensstücke als auch die daraus hervorquellenden Anlagen, Errungenschaften und Entwicklungsmöglichkeiten machen die eigentliche Natur des Dinges für sich aus. Aber weil kein Ding in dieser seiner Vereinzelung und Isolierung sich selbst behaupten, fortentwickeln und seinen Zweck in der Welt erfüllen kann, so bedarf es zu seinem Bestand, zu seiner Entfaltung und Zielerreichung auch der Außendinge, die es als notwendige Ergänzung

seines Wesens und als unerläßliche Mittel zur Fortführung seiner Existenz für sich in Anspruch nimmt. Schon die überwältigende Tatsache, daß in der gegenwärtigen Weltordnung nicht nur ein Verhältnis der Nebenordnung für die Individuen der gleichen Art, sondern auch ein solches der Unter- und Überordnung für die einzelnen Gattungen und Arten eingerichtet ist, beweist klar, daß die Welt vom Gesetz der Abhängigkeit beherrscht und durchwaltet wird, vermöge dessen die Dinge nach ihrer innersten Veranlagung füreinander da sind und folglich in ihrem Sein wie in ihrem Wirken aufeinander angewiesen sind. So kann der Mensch nicht leben ohne Licht, Luft und Nahrung, sich nicht entwickeln ohne Eltern, Familie und Gesellschaft, sein letztes Endziel nicht erreichen ohne Gotteserkenntnis und Sittlichkeitsnorm. In seiner Hilflosigkeit streckt er sozusagen hundert Arme aus nach anderen Wesen, die ihm helfen und sein Dasein ermöglichen müssen. Folglich gehören auch diese Außendinge noch zur Natur des Menschen im weiteren Sinne. Und da die gleiche Erwägung für alle Kategorien von Weltwesen ausnahmslos zutrifft, so nennen wir Natur und natürlich alles das, worauf die Geschöpfe auf Grund des bloßen Schöpfungstitels einen Rechtsanspruch haben. Die natürlichen Güter sind etwas dem Geschöpfe Geschuldetes (debitum naturae). Nicht als ob das Geschöpf auf eindeutiger Rechtsbasis gegenüber seinem Schöpfer wirkliche Rechte und Ansprüche geltend machen könnte; denn Gott erfreut sich als höchstes Wesen einer absoluten Souveränität und Unabhängigkeit von allen äußeren Faktoren. Dagegen ist der Schöpfer als solcher es seinen eigenen Attributen der Weisheit, Wahrhaftigkeit und Treue schuldig, daß er seinen Geschöpfen, wenn er sie einmal zu erschaffen beschlossen hat, nichts von dem vorenthalte, was sie zu ihrem Wesen und Wirken unbedingt nötig haben. Die Summe aller Dinge mit solchen auf dem bloßen Schöpfungstitel beruhenden Forderungen und Rechtsansprüchen ist nun das, was man die „natürliche Ordnung“ (ordo naturalis) zu nennen pflegt. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß der Überschuß an Naturgaben und Gütern, welche der allgütige Schöpfer etwa über das absolut nötige Maß hinaus hinzuspendet, noch zur Naturordnung gerechnet

werden muß. Dieser Überschuß kann schon deshalb nicht „übernatürlich“ ausfallen, weil er prinzipiell aus dem spezifischen Rahmen der übrigen Naturgüter nicht herausfällt. Wenn die Erde mehr Nahrungsmittel auf ihrem Ackerboden liefert, als die Menschheit verzehren kann, wenn die irdische Atmosphäre mehr Sauerstoff enthält, als über so und so viel Kubikmeter hinaus für den einzelnen zum Atmen absolut notwendig ist: so hat niemand das Recht, dieses Plus zur „Gnade“ zu stempeln, es sei denn, daß man die ganze Schöpfung als Gnade im uneigentlichen Sinne, als sog. Naturgnade auffaßt.

Moderner Begriff der Natur.

Im vorhergehenden wurde schon in etwa auf die moderne Auffassung Rücksicht genommen, welche in der Natur nicht ein starres, statisches Sein, sondern ein dynamisches Prinzip lebendiger Kräfte, eine stetig arbeitende und fortschreitende Energie erblickt. Der bekannte französische Schriftsteller Le Roy schreibt: „Die moderne Philosophie betrachtet die Natur unter dem Gesichtspunkt des Werdens; nicht als geschlossenes System, sondern als lebendigen Fortschritt, dessen Tendenzen sie analysiert und dessen Stetigkeit der Entwicklung sie zeichnet. Sie sieht in ihr das Vorhandensein latenter Energie, deren Übergang vom Eingeschlossenen zum Entwickelten sie verfolgt und aufzeigt. Der ‚modernen Philosophie‘ erscheint das Übernatürliche als Zielpunkt, auf den die ganze Tätigkeit der menschlichen Natur hinsteuert . . . So fügt der Hinzutritt des Übernatürlichen sich ein in den Rahmen der Entwicklung derart, daß in unserem Geistesleben innere Einheit und Stetigkeit herrscht [5].“ Von der schiefen und irreführenden Erklärung des Übernatürlichen abgesehen, hat Le Roy hier das Wesen der Natur nach unserer heutigen Anschauung richtig gezeichnet. Aber gegenüber dem Vorwurf, als habe die alte Philosophie einer ausschließlich statischen Naturauffassung gehuldigt, muß doch daran erinnert werden, daß schon die durch die augustinische Theorie der rationes seminales befruchtete Scholastik die Vertreterin einer „Philosophie des Stetigen und Werdens“ gewesen ist. Wenn auch das Moment der Entwicklung stark in den Hintergrund trat, so war dennoch die Natur für sie kein unveränderliches, „geschlossenes System“, das seinen fertigen Inhalt unter hermetischem Verschluß bewahrt und die

neuen Elemente nur mechanisch und rein äußerlich sich angliedert. Der Entwicklungsgedanke war den Alten doch nicht so ganz fremd, wie die Anhänger Darwins und Herbert Spencers die Welt vielfach glauben machen wollen. Weit entfernt davon, die menschliche Natur als eine träge, tote, starre Masse zu betrachten, deren Gott sich nach Art eines regungslosen Automaten zur Hervorbringung von übernatürlichen Wirkungen bedient, ging die Scholastik in ihren hervorragendsten Vertretern vielmehr von dem tiefsinnigen Grundsatz aus, daß Gott selbst im tiefsten Untergrund der Seele ein natürliches, wenn auch aus sich unwirksames Verlangen nach dem Übernatürlichen eingepflanzt habe. Dieses psychische Verlangen wird von den verschiedenen mittelalterlichen Schulen bald als eine „natürliche Sehnsucht" (desiderium naturale), bald als ein „angeborener Naturtrieb" (appetitus innatus), bald einfach und richtiger als eine „Geeignetheit oder Anlage" (aptitudo s. convenientia) gekennzeichnet.

Sogar die psychologische Methode, auf welche die Gegenwart ihren ganzen Stolz setzt, findet sich in ihren ersten Ansätzen schon beim hl. Thomas von Aquin. Um die Angemessenheit der übernatürlichen Gottschauung im Himmel zu beweisen, geht er ganz psychologisch zu Werk: Kein geschaffenes Gut, wie z. B. Reichtümer, Ehre, Ruhm, Vergnügungen, vermag den unausrottbaren Glückseligkeitstrieb im Menschen zu befriedigen. Mithin kann nur das unerschaffene, unendliche Gut die Tiefen des menschlichen Herzens ausfüllen. Voll und ganz leistet aber nur die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens dieser Bedingung Genüge. Folglich ist in ihr unser ewiges Glückseligkeitsziel zu suchen [6]). Wenn der Aquinate zwar seine Argumentation hauptsächlich auf den Verstand des Menschen konzentriert, so braucht man seine Methode heute nur etwas voller auszunützen und auch auf das Willens- und Gefühlsvermögen auszudehnen, um einen vollständig „modernen Thomas" herzustellen. Aber vor einem schweren Mißgriff hat die Scholastik sich stets gehütet, den leider Le Roy und die Modernisten nicht vermieden haben, nämlich die Verwischung der Grenzlinien, welche das übernatürliche Gebiet vom natürlichen trennen. Keine Stetigkeitslinie gibt es, die durch unmerkbare Übergänge die Natur in ununterbrochenem Fluß in das Reich der Übernatur sanft hinüberführte. Neben der Immanenz muß unbedingt die Transzendenz des Übernatürlichen mitbetont werden. Auf welchem Wege die alte Schule dieses schwierige Problem zu lösen versuchte, das wird uns später beschäftigen.

§ 2. Begriff und Begründung der Übernatur.

Wesen der Übernatur. Nunmehr können wir das Wesen des Übernatürlichen aus seinem spezifischen Gegensatz zur Natur ableiten. Wenn das Wesen der Natur, wie wir gesehen haben, im Begriffe des Geschuldetseins sich ausspricht, dann kann die Übernatur nur im konträren Gegensatz des „Ungeschuldetseins" oder des „Gnädigen" (naturae indebitum sive gratuitum) gesucht werden. Es handelt sich in der Tat um göttliche Gaben und Güter, welche über alle Ansprüche und Kraftanstrengungen der bloßen Natur wesentlich hinausliegen, also auf den Schöpfungstitel hin in keiner denkbaren Weise mehr als pflichtschuldig bewertet werden können. Mit dem Übernatürlichen geht dem Menschen eine neue Sonne auf, deren Morgenröte sich in seiner eigentlichen Naturausstattung mit keinem Lichtstrahl ankündigt, deren Lichtglanz und Wärme aber ihn mit göttlichem Leben überflutet und durchglüht. Wenngleich die Übernatur für den natürlichen Menschen eine „neue Welt", einen aus der Naturordnung weder ableitbaren noch darauf zurückführbaren Kosmos verkörpert, so bleibt dennoch die Natur selbst das, was das Übernatürliche in sich aufnimmt, empfängt und trägt. Die Gnade setzt ja die Natur als ihr Prius, als ihre Grundlage voraus und übernimmt die hohe Aufgabe, ihren Träger zu verklären, zu veredeln und zu sich heraufzuziehen. So wird das Übernatürliche nicht bloß Gabe, sondern auch eine Aufgabe für die Natur, ist kein ausgedörrter Same in trockener Scholle, sondern ein triebkräftiger Keim voll Macht zu strotzendem Leben. Wenn zwar die Scholastik in mehr statischer als dynamischer Denkweise das Übernatürliche bestimmt als „eine ungeschuldete, zur Natur des Geschöpfes hinzugefügte Gottesgabe" (donum Dei naturae indebitum et superadditum), so war sie doch weit entfernt von dem Gedanken, entweder den schaffenden Lebenskeim der christlichen Gnade zu entnerven oder die hinzugefügte Mitgift lediglich wie einen glänzenden Firnis auf die Oberfläche der Natur aufzutragen. Die Vereinigung und Durchdringung beider Faktoren in einer unteilbaren Einheit kann auch nach der scholastischen Auffassung nicht innig genug gedacht werden. Die Übernatur schwebt nicht, wie ein Heiligenschein,

schützend und leuchtend über der Natur, noch schlägt sie ihr heiliges Zelt auf neben der Natur, um lediglich ein gutes Nachbarverhältnis mit ihr anzuknüpfen. In Wirklichkeit senkt sie ihre Wurzeln tief in die Natur selbst ein, ergreift sie in ihrem innersten Lebensgrunde und zieht sie so zu ihrer eigenen Kraft und Höhe empor. „Die Gnade Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Hl. Geist, der uns gegeben ist" (Röm. 5, 5).

Arten des Übernatürlichen

Was die verschiedenen Klassen oder Seinsarten betrifft, so muß man das modal Übernatürliche, das Außernatürliche und das streng Übernatürliche unterscheiden. Ein modal Übernatürliches (supernaturale quoad modum) entsteht überall da, wo nur die Art und Weise seiner Hervorbringung die Kraft der Natur absolut übersteigt, wie z. B. eine Totenerweckung. Sein Sitz ist also nicht so sehr die Kreatur, als vielmehr die außerhalb derselben befindliche Kausalität Gottes, welche in der Natur auf übernatürlichem Wege eine Wirkung setzt, die in sich selbst etwas Natürliches ist, wie z. B. das physische Leben des Auferweckten. Hieher gehören im allgemeinen alle Wunder und Weissagungen, die göttliche Offenbarung und Inspiration. Wir sagen: im allgemeinen. Denn wo eine göttliche Wirkung auch in ihrer Substanz der Übernatur angehört, wie das Glaubensgeheimnis, die Inkarnation und die Transsubstantiation, da liegt nicht nur der Modus der Hervorbringung, sondern auch die Substanz des Hervorgebrachten außerhalb des Machtbereichs der Natur. — Die zweite Kategorie des Außernatürlichen (praeternaturale) unterscheidet sich von der erstgenannten prinzipiell dadurch, daß sie in der Natur selbst bleibende Wurzel faßt und dieselbe substanziell über sich selbst hinaushebt, aber doch nur so, daß die Natur trotz ihrer gnadenvollen Vervollkommnung über die rein kreatürliche Ordnung nicht hinausragt. Hierher rechnet man z. B. leibliche Unsterblichkeit, Freiheit von böser Lust, Leidensunfähigkeit. Das Charakteristische der präternaturalen Gnaden liegt darin, daß sie den Menschen zwar wesentlich über seinen Rang erheben, aber ohne ihn in die Sphäre des Göttlichen zu rücken. Einer höheren Kreatur, wie z. B. dem reinen Geist oder Engel, können nämlich solche Gnaden auf Grund des bloßen Schöpfungstitels

geschuldet, also natürlich sein: folglich hält sich das Außernatürliche auch im begnadigten Menschen immer noch innerhalb der Grenzen des Kreatürlichen. Den Höhepunkt der präternaturalen Begnadigung erstieg der Mensch nach katholischer Lehre im paradiesischen Unschuldsstande, den er freilich durch die Sünde wieder einbüßte, um ihn erst in der glorreichen Auferstehung des Fleisches in erhöhtem Maße zurückzugewinnen. — Die dritte und höchste Klasse umfaßt das streng Übernatürliche (supernaturale stricte dictum), welches dem Geschöpf Güter göttlicher Ordnung mitteilt, d. i. solche, auf die nur Gott selbst als unendlich vollkommenes Wesen von Natur aus einen Anspruch hat. Daher sind die Gnaden göttlicher Ordnung stets mit einer wahren, wenn auch nur akzidentellen und analogischen Vergöttlichung der Kreatur verbunden, wie z. B. heiligmachende Gnade und beseligende Gottanschauung. Auf der obersten und höchsten Stufe aber steht die menschliche Natur Christi kraft der hypostatischen Union in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Denn eine intensivere Vergöttlichung der Kreatur als durch die hypostatische Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christus ist überhaupt nicht denkbar. Eben darum stellt Christus den Höhepunkt der ganzen Übernatur dar, um so mehr als er die verwandten Geheimnisse der Trinität und der Eucharistie wie mit sich selbst, so auch untereinander organisch vermittelt und verknüpft. Auch insofern ist und bleibt Christus das Zentrum der Übernatur, als alle übrigen Gnaden von ihm als Quellpunkt ausströmen und auf ihn als Endziel zurückgehen. Urheber, Mittler, Ziel in einer Person, erfüllt Christus und durch seine Vermittlung die ganze Schöpfung zugleich den letzten Weltzweck: die Verherrlichung der göttlichen Größe und Majestät durch die Kreatur.

Äußere und innere Gnade. In der vorstehenden Erörterung der verschiedenen Arten des Übernatürlichen haben wir zwischen äußeren und inneren Gnaden noch nicht deutlich unterschieden, eine Einteilung, welche in der Theologie nicht belanglos ist. Unter einer äußeren Gnade (gratia externa) versteht man eine wahrhaft übernatürliche Veranstaltung Gottes, welche außerhalb der menschlichen Seele selbständige Existenz hat, wenn auch mit

dem Ziele, durch ihren kausalen Einfluß im Menschen heilsame Gedanken und gute Entschlüsse anzuregen und der inneren Gnade den Weg zu bereiten, wie z. B. Bibel und Tugendbeispiel Christi, Kirche und Sakramente. Das Wesen der inneren Gnade (gratia interna) hingegen besteht darin, daß sie als inhärente Gottesgabe subjektiv in der Seele selbst haftet und diese mit Gott als dem übernatürlichen Endziel in eine reale Beziehung setzt, wie z. B. die wirkliche und die heiligmachende Gnade, die Gotteskindschaft, die theologischen Tugenden. Im Heilsgeschäft haben die inneren Gnaden vor den äußeren den Vorzug. Denn auch Kirche und Sakramente, Bibel und Predigt verfolgen letztlich den Zweck, daß Gott selbst kraft der Rechtfertigung in den menschlichen Seelen seinen Gnadenthron aufrichte und die Gerechten in der himmlischen Gottanschauung an seinem trinitarischen Erkenntnis- und Liebesleben teilnehmen lasse.

Übernatürliche Ordnung.

Wenn wir die Gesamtheit der übernatürlichen Güter mit eindringenderem Blick überschauen, so finden wir, daß auch sie, wie die Architektonik der Naturordnung, einen erhabenen Kosmos für sich bildet, dessen Hauptglieder durch mächtige Tragbogen miteinander verbunden sind und in ihrem sinnigen Aufbau schon von weitem dem betrachtenden Geist als ein Gebäude auffallen, das in seiner imposanten Größe unmöglich von Menschenhand herrühren kann. Und zwar ist es mehr das große Ganze als seine einzelnen Teile, welches, gleichsam aus einem Guß geformt, von vornherein die Vermutung einer Großtat Gottes nahelegt. So Großes kann nur dem göttlichen Geist entstammen.

Selbst die Unbegreiflichkeit der christlichen Geheimnisse stört den Gesamteindruck nicht, ja wirft auf die Göttlichkeit des Systems nur um so hellere Schlaglichter. Wenn die Mysterien des Christentums, wie namentlich Trinität, hypostatische Union und Eucharistie, die natürliche Denk- und Fassungskraft absolut übersteigen, so rührt das darüber gelagerte mystische Dunkel nicht etwa daher, daß sie in sich selbst entweder nichtssagend oder widerspruchsvoll wären, sondern vielmehr daher, daß das Geistesauge der Vernunft von der Überfülle des aus ihnen hervorbrechenden Lichtes schier geblendet wird, wie das Auge der Nachteule vom Tagesglanz der Sonne. Nur mit vorgehaltenen Händen ahnt der Theolog wie aus weiter Ferne, welche Fülle von Licht im dunkeln Schoße des Mysteriums verborgen ruht. Aber je mehr sein Auge durch Gebet

und Studium sich schärft und für die ungewohnten Strahlen empfänglich wird, desto heller und lichter beginnt es in seinem Geiste zu werden, so daß er der jenseitigen Entschleierung des Rätsels mit heiliger Spannung entgegensieht. Jedoch schon hienieden hinterläßt das christliche Geheimnis deutliche Spuren seines göttlichen Ursprungs. Denn der christliche Philosoph schöpft aus ihm unschätzbaren Nutzen für eine schärfere Fassung mancher Begriffe und Lehrsätze, ja gewinnt oft in den entlegensten und schwierigsten Fragen den archimedischen Punkt für neue Problemstellungen. Auch der Künstler, der am Brunnen des Mysteriums sitzt, schöpft aus ihm Bäche von Anregung, Eingebung und Begeisterung, füllt seine Seele mit neuen Motiven und Idealen und haucht unbewußt seiner Kunst eine Innerlichkeit und Wärme ein, welche von der sprichwörtlichen „Kälte der Antike" vorteilhaft absticht. Vollends der Mystiker steigt mit Vorliebe in die Tiefen des Glaubensgeheimnisses hinab, läßt seine Seele im „mystischen Dunkel" ausruhen und nährt seine Frömmigkeit mit dem unvergänglichen Brot, das dessen Vorratskammern bergen. Mit sicherem Griffel endlich zeichnet der Historiker die Furchen, welche der tiefgrabende Einfluß der Geheimnislehre in der Geschichte der europäischen Geisteskultur gezogen und mit ernte-reichen Saatkörnern aufstrebender Bildung und Gesittung bestreut hat. Allein außer den Mysterien birgt die christliche Religion auch Wahrheiten, die nicht mit dem Schleier des Geheimnisses umhangen, sondern der Vernunfterkenntnis zugänglich sind. Dies sind die Lehrsätze der natürlichen Religion und Ethik. Weil diese philosophischen Wahrheiten aber sich in den Aufbau der Offenbarungsreligion nicht nur zwanglos einfügen, sondern auch durch sie volle Bestätigung und Vertiefung erfahren, so entsteht zuletzt zwischen Offenbarung und Wissenschaft eine Eintracht und Harmonie, welche jedem empfänglichen Auge den übermenschlichen Charakter des Glaubensgebäudes offenlegt.

Faßt man den Komplex aller geoffenbarten Wahrheiten mit den übrigen Einrichtungen übernatürlicher Art zu einer geschlossenen Einheit zusammen, so erhält man die „übernatürliche Ordnung" (ordo supernaturalis), die zur Naturordnung das Gegenstück bildet.

Man erhebe gegen uns nicht die Anklage auf Zirkelschluß oder petitio principii, weil wir die Existenz des Übernatürlichen, das wir erst begründen sollten, schon voraussetzen. Denn das Übernatürliche (Christus, Kirche, Sakramente etc.) existiert ja faktisch in der Welt. Ja es bringt sein Dasein mit einer Aufdringlichkeit zur Geltung, daß alle Anstrengungen des Unglaubens einzig darauf gerichtet sind, von allen diesen ihm so un-

bequemen Dingen endgültig loszukommen. Ein Phantom, ein Luftschloß bekämpft man nicht, man ignoriert es höchstens. Worum es sich handelt, das ist nicht die Existenz des Übernatürlichen, sondern sein gutes Recht vor dem Forum der Geschichte und der Vernunft. Die Vernunftprobe aber hat es zum Teil schon bestanden und soll sie im Verlaufe unserer Untersuchungen noch weiter bestehen.

Die Transzendenz der Übernatur. Gegensätze: Naturalismus und Modernismus.

In der Gegenwart wird die Berechtigung der Übernatur vornehmlich von zwei Seiten aus teils bekämpft, teils bedroht: vom Naturalismus und vom Modernismus. Das gellende Feldgeschrei des ersten Gegners konzentriert sich in der Forderung: Fort mit der Übernatur! Die menschliche Natur genügt sich selbst und zwar auf allen Gebieten, in jeder Beziehung. Es gibt nichts in Welt und Leben, in Religion und Sittlichkeit, wobei es nicht ganz natürlich zuginge. Übernatur ist ein hohles Hirngespinst, das nicht schnell genug aus dem Gedankenkreis der Menschheit verbannt werden kann. Von der fortschreitenden Wissenschaft und Kritik ist mit Sicherheit zu erwarten, daß sie mit den letzten Resten dieses Aberglaubens schonungslos aufräumen. So der radikale Naturalismus. Einen solchen feindseligen Ton schlägt allerdings der Modernismus nicht an. Seine Anfangsstimmung ist, das Übernatürliche womöglich zu retten und festzuhalten, statt es schnöde über Bord zu werfen. Aber die Logik ist stärker als der gute Wille. Kraft seiner falschen Prinzipien wird der Modernismus zum unfreiwilligen Totengräber nicht nur der übernatürlichen, sondern auch der rein natürlichen Religion. Seine zwei Grabschaufeln heißen Relativismus und Immanentismus. Indem er als Anhänger des Relativismus sich den Weg zur objektiven Gotteserkenntnis hoffnungslos verrammelt hat, bleibt ihm nichts anderes übrig, als im Agnostizismus, aus dem er wohl heraus möchte, elend stecken zu bleiben und so das Übernatürliche entweder völlig preiszugeben oder in bloße Natur aufzulösen. Als Anwalt des Immanentismus sieht er sich gezwungen, alle Religion in das seelische Innenleben allein zu verlegen, dessen Produkt und Ausdruck sie ist. Die göttliche Offenbarung ist dann nichts anderes als das Offenbarwerden der religiösen Bedürfnisse und Gefühle, die aus „den dunkelsten Tiefen unseres

Bewußtseins" (Unterbewußtsein) aufsteigen. So erscheint auch von dieser Seite her das Übernatürliche seines objektiven Gehaltes entleert, zu einem wertlosen Selbsterzeugnis der menschlichen Seele herabgesetzt[7]).

Gegenüber solchen auflösenden Bestrebungen muß nicht nur die Realität, sondern auch die Transcendenz des Übernatürlichen verfochten werden. Alles, was das Christentum in seinem Haushalt als Gnadengut festhält und verehrt, will als ein Besitztum bewertet sein, das vom „Vater der Lichter" im Himmel stammend, alles Können und Schaffen der Natur wesentlich überragt und als Ergänzung, Erhöhung und Bereicherung der Menschheit zum Naturbesitz hinzukommt. Entsteht so zwischen Natur und Übernatur zwar ein Gegensatz, so groß, wie zwischen Himmel und Erde, so bedeutet derselbe doch keinen Widerspruch. So wenig der Stein der Pflanze, das Tier dem Menschen, der Naturlaut der Sprache widerspricht, ebensowenig und noch weniger tritt die Gnade der Natur als feindseliger Gegensatz gegenüber. Gegensatz bedeutet hier nur, daß die Natur sich aus eigener Kraft niemals zur Höhe der übernatürlichen Gnade erheben kann, so wenig wie „der Star zum Denken Platos oder der Fisch zur Rhetorik Ciceros" (A. M. Weiß). Der tiefste und durchschlagendste Grund für die Transzendenz der Übernatur liegt aber in der inneren Beschaffenheit des ewigen Glückseligkeitszieles, zu dem der Mensch berufen ist. Denn nach der Art des Zieles muß sich die Qualität der Mittel richten, wie denn z. B. der bezaubernde Ausblick auf dem Gornergrat nicht auf ebener Straße erobert werden kann. An und für sich könnte der Mensch zu einer zweifachen Art ewiger Seligkeit — im disjunktiven Sinne — von Gott berufen sein, je nachdem ihre eigentliche Quelle entweder in eine bloß abstraktive, aus vollkommenster Weltweisheit stammende Gotteserkenntnis, oder aber in die intuitive, unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens selbst verlegt wird. Kraft des reinen Schöpfungstitels schuldet der Schöpfer dem Menschen zwar eine jenseitige vollkommene Seligkeit, aber doch nur eine solche, welche von der direkten Gottschauung Umgang nimmt. Allerdings wäre das Objekt der Glückseligkeit auch in dieser Hypothese

das unerschaffene, unendliche Gut selbst; allein der Intellekt könnte es nur indirekt in anschaulichster Weltkenntnis ergreifen, während der beseligte Wille dasselbe in ebensolcher Gottesliebe umschlungen hielte. Solchergestalt denken sich die Theologen das ewige Los der ungetauft sterbenden Kinder, welche ohne Traurigkeit und Schmerz in rein natürlicher Freude und Seligkeit ihrem Schöpfer in Ewigkeit dienen. Das Schicksal der Erwachsenen aber müßte man sich im nackten Naturstande so vorstellen, daß ihnen im Pilgerstand auf alle Fälle die sichere Kenntnis Gottes und des Sittengesetzes sowie die sittliche Kraft zur Erfüllung aller Pflichten zu Gebote stände, wo nötig unter Darreichung von Naturgnaden, um den heftigen Kampf mit der Sinnlichkeit siegreich bestehen zu können. Erst auf Grund eines sittlichen, rechtschaffenen Lebens könnte ihnen zuletzt die soeben beschriebene Glückseligkeit als Siegespreis zufallen. Die ganze Situation ändert sich, sobald das oberste Endziel des Menschen in der beseligenden Gottanschauung (visio Dei beatifica) kulminiert. Da der unendliche Gott von Natur aus in einem „unzugänglichen Lichte wohnt“ (1. Tim. 6, 16), so liegt seine intuitive Anschaubarkeit jenseits der Grenzmarken des kreatürlichen Vermögens, Könnens und Strebens. Die unmittelbare Intuition der enthüllten Gottwesenheit ist ganz Gnade, ja die höchste Gnade, die nur noch von der hypostatischen Union übertroffen wird. Als erhabenste Teilnahme am inneren Erkenntnis- und Liebesleben Gottes, als mystische Versenkung der Seele in die unerforschlichen Tiefen der Gottheit, als unverlierbarer Besitz des Unendlichen in lichtester Schauung und berauschender Liebe, als permanenter Zustand von überquellendem Glück und himmlischer Wonne, als dauernde Sättigung aller Wünsche und Strebungen des ganzen inneren Menschen, endlich als der Höhepunkt vollendeter Gottverähnlichung bedeutet die unmittelbare Gottanschauung folglich die höchste Spitze, den obersten Gipfel der Übernatur. Von dieser Kulmhöhe herab empfängt aber auch die irdische Ausrüstung des Pilgers ihren ganzen Charakter, ihren übernatürlichen Inhalt. Denn ein übernatürliches Endziel bleibt mit bloß natürlichen Mitteln und Ausrüstungsstücken schlechthin unerreichbar. Die Gnadenausstattung des Pilgerstandes muß der Beschaffen-

heit des Endstandes entsprechen; dieser ist, wie das Kriterium, so auch der Maßstab für jenen. Hieraus folgt, daß die Rechtfertigungsgnade, die Gotteskindschaft, die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe etc. ein ebenso streng übernatürliches Kolorit annehmen müssen wie die himmlische Gottanschauung selbst, auf welche nach christlicher Lehre die ganze Menschheit als ihr letztes Ziel hinsteuert. Und da die Gottanschauung mit der Anschauung der hl. Dreifaltigkeit zusammenfällt, so folgt, daß auch die göttliche Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses nur eine Folgerung aus der übernatürlichen Endbestimmung des Menschen ist. Da das rein natürliche Glückseligkeitsziel für die Menschheit tatsächlich aufgehoben und durch die unmittelbare Gottanschauung ersetzt worden ist, so gibt es für den Einzelnen keine Möglichkeit der Wahl zwischen beiden Zielen, als ob derjenige, welcher das eine verfehlt, an seiner Statt das andere ergreifen könnte. Aus dieser Unmöglichkeit der Option für das eine oder andere Endziel folgt von selbst der obligatorische Charakter der übernatürlichen Ordnung, wie für das ganze Menschengeschlecht, so auch für jedes Individuum. Es gibt nur eine ewige Seligkeit, den christlichen Himmel, und nur einen Weg dazu, den Weg der Gnade. So fällt denn vom Himmel ein heller Glanz herab auf die Erde und verklärt mit überirdischem Licht das Leben aller Menschen, die eines guten Willens sind. In diesen Reflexionen liegt nicht nur der Beweis für die Transzendenz, sondern auch der tiefste Grund für die innere Berechtigung der Übernatur.

Wenn es wahr ist, daß durch die Schöpfergüte Gottes dem Menschen bereits ein natürliches Seligkeitsziel beschieden war, welches er aus eigenen Mitteln und mit eigener Kraft hätte erstreben und erreichen können, wie kommt es dann, daß ihm ein höheres, spezifisch verschiedenes Ewigkeitsziel gesteckt worden ist? War denn die menschliche Natur, wie sie aus der Hand Gottes hervorging, verstümmelt oder verkrüppelt, so daß die Übernatur an ihre Stelle treten mußte? War das Naturziel so unzulänglich, daß ihm von Anfang an ein Ersatz geschaffen werden mußte? Und wenn wir den Ersatz einmal als das Bessere zugeben wollen, wie haben wir uns das gegenseitige Verhältnis zwischen beiden Zuständen zu denken? Ist das übernatürliche Endziel als eine Zerstörung oder aber als eine Hypertrophie der Natur zu denken? Mit diesen Fragen ist das wichtige Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Übernatur aufgerollt.

§ 3. Das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur.

Natur und Gnade. Verschiedene Theorien.

Bis zur Zeit des hl. Augustinus hatte die Kirche den mystischen, übernatürlichen Charakter der Gnade und des Glaubens mehr durch praktische Übung als durch gedankliche Ausprägung festgehalten. Erst der Kampf mit dem Pelagianismus drängte den Kirchenlehrer von Hippo zu einer immer schärferen Herausarbeitung des Gegensatzes von Natur und Gnade. Von ihm stammt das von der Schule später aufgegriffene Axiom: „Das *Vermögen* des Glaubens und der Liebe gehört zur Natur des Menschen, aber der *Besitz* des Glaubens und der Liebe ist Sache der Gnade für die Gläubigen.“ Es bedurfte seit Peter dem Lombarden († 1160) der Riesenarbeit von fünf vollen Jahrhunderten, um diesen augustinischen Gedanken bis in seine letzten Konsequenzen zu verfolgen. Drei verschiedene Schulen teilten sich in die Arbeit: die Franziskaner, Dominikaner und Augustinianer. Obschon in Detailfragen vielfach voneinander abweichend, mündeten dennoch alle Lösungen aus in den Satz: *Der Mensch besitzt nicht bloß irgend eine Aufnahmefähigkeit, sondern auch eine Anlage für die übernatürliche Gnade*[8]).

Auf die vielleicht auch den gebildeten Laien interessierende Frage nach dem Ursprung der Gnade hat wohl die *Franziskanerschule* (Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus) die am wenigsten befriedigende Antwort gegeben. Indem sie die Gnade auf eine wahre „Schöpfung aus nichts“ zurückführte, mußte sie konsequent zu einer äußerlichen, fast mechanischen Auffassung vom Verhältnis zwischen Natur und Gnade gelangen. Die innige Durchdringung der natürlichen und übernatürlichen Energie in der Seele ward nicht nur geschwächt, sondern so gut wie aufgehoben. Die Gnade ist dem Scotismus nicht ein „Feuer“, das die Seele von innen durchglüht und in sich selbst verwandelt, sondern ist lediglich ein göttliches „Licht“, das den Seelengrund, wie von einem Lichtdach herab, erhellt und erleuchtet und durch seine Gegenwart in der Seele neue Beziehungen und Rechtstitel („Braut“, „Kind Gottes“) schafft[9]). Wird zwar in dieser Theorie der übernatürliche Charakter oder die Transzendenz der Gnade recht scharf ins Relief gerückt, so kommt hingegen ihre Immanenz nur ungenügend zur Geltung, weil nicht recht ersichtlich ist, warum und inwiefern die Gnade die innerste Substanz der Seele geistig erfassen und die psychische Tätigkeit in ihre eigene Energie umsetzen soll. — Viel tiefer faßte die *thomistische Schule* die Beziehungen von Natur und Gnade

auf. Während sie den massiven Gedanken einer Gnadenschöpfung aus nichts von vornherein fallen ließ, entdeckte sie in der Natur der Seele selbst eine verborgene Potenz, welche nur auf den Gnadenruf des höchsten Herrn reagiert und zum Leben erwacht. Als Gehorsamsleistung der Kreatur wird sie die „Potenz des Gehorsams“ (potentia obedientialis) genannt. Das Eigentümliche dieser passiven, in der Natur schlummernden Potenz besteht darin, daß sie keiner noch so starken kreatürlichen Anregung, sondern ausschließlich der besonderen Kausalität Gottes Folge leistet. Eine menschliche Leiche mag zwar durch den elektrischen Strom lebensähnliche Zuckungen und Bewegungen ausführen; aber sie „gehorcht“ nur dem Anrufe Gottes, wenn sie durch ein Wunder wieder zum wirklichen Leben erstehen soll. Ähnlich verhält es sich mit der potenziellen Veranlagung der Gnade in der menschlichen Seele. Weil aber die besonderartige Kausalität Gottes, welche diese Potenz weckt und allein wecken kann, mit seiner Erhaltung und allgemeinen Mitwirkung nichts zu schaffen hat, so bleibt die strikte Übernatürlichkeit der „aus der Potenz der Seele hervorgezogenen Gnade“ vollauf gewahrt. Eine sinnige Weiterführung erfuhr die thomistische Theorie durch Franz Suarez († 1617), der die Aktuierung der potentia obedientialis in eine reale Umgestaltung der Seele und ihrer Kräfte ausmünden ließ. Anstatt die Rolle der Natur auf eine bloß passive Aufnahmefähigkeit abzustimmen, läßt er durch den Impuls der Gnade auch das übernatürliche Leben und Wirken aus der potenziellen Energie der Seele hervorgehen. So wird ihm die „Potenz des Gehorsams“ nicht bloß zu einer passiven Empfänglichkeit, sondern auch zu einem aktiven Vermögen. Da jedoch ohne die außerordentliche Dazwischenkunft Gottes die Umformung der Seele und ihrer geistigen Aktivität absolut unmöglich ist, so bleibt jeder spontane oder erzwungene Übergang von natürlicher zu übernatürlicher Tätigkeit begrifflich ausgeschlossen. Suarez sucht seine Ansicht am Beispiel der Rechtfertigung zu veranschaulichen. „Die Gnade“, sagt er, „entsteht durch die Rechtfertigung; die Rechtfertigung aber ist eine gewisse Umgestaltung des Menschen (aus einem Sünder zum Gerechten): die Umgestaltung ist keine Erschaffung, sondern im eigentlichsten Sinne eine Veränderung[10].“ — Um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts suchten die Augustinianer (Kardinal De Noris, Bellelli, Berti) das Problem von Natur und Gnade durch die These zu lösen, daß die menschliche Natur ein moralisches Recht auf die Verwirklichung der Übernatur in sich trage. Aus den Motiven der Dezenz, Güte und Weisheit sei es dem Schöpfer verwehrt gewesen, den Menschen im gnadenentblößten Naturzustand zu erschaffen und ihn so den wilden Ausbrüchen der bösen Lust preiszugeben. Wie aus dieser Perspektive eine moralische Notwendigkeit übernatürlicher Beistände zur Ermöglichung der sittlichen Lebensführung entsprang, so schloß sie von selbst die moralische Verpflichtung des Schöpfers ein, von der Erschaffung des sog. „nackten Naturstandes“ abzusehen. In einer

Zeit, als der Jansenismus im Bunde mit dem Bajanismus die Übernatürlichkeit des paradiesischen Urstandes verneinte, mußten solche Aufstellungen die schwersten Bedenken erregen, wie denn der gelehrte Erzbischof Jean d'Yse de Saléon von Vienne alsbald (1745) die öffentliche Anklage auf Jansenismus erhob. Jedoch der milder urteilende Papst Benedikt XIV. gab nach sorgfältiger Prüfung das System frei. In der Tat blieb die Gratuität der Gnade insofern gewahrt, als ihre Gewährung nicht auf das immanente Recht des Geschöpfes, sondern einzig und allein auf die göttlichen Attribute der Weisheit und liebevollen Vorsehung gegründet schien. Obschon diese Auffassung von der Majorität der Theologen wegen Begünstigung des Bajanismus als unwissenschaftlich bekämpft wurde, so ist sie doch von seiten der offiziellen Kirche bis heute unangefochten geblieben. Zu Unrecht meinte jüngst Ligeard, daß Papst Pius X. in seiner Enzyklika Pascendi vom 8. Sept. 1907 die Frage zugunsten der Augustinianer entschieden habe. In Wahrheit bleibt das Problem auf dem alten Fleck stehen. Der Papst tadelt nur an der sogenannten „immanenten Apologetik", daß sie durch Übertreibung der Immanenzmethode „mit so wenig Zurückhaltung in der menschlichen Natur nicht nur eine Empfänglichkeit und Angemessenheit (capacitatem et convenientiam) zu vertreten scheine, was übrigens die katholischen Apologeten unter Einhaltung der nötigen Schranken immer nachgewiesen haben, sondern einen echten und wahren Anspruch (germanam verique nominis exigentiam)[11])". Wenn zwar der Augustinianismus keinen solchen strengen Rechtsanspruch der Natur auf das Übernatürliche behauptet, so möchte doch die Einführung einer „moralischen Verpflichtung des Schöpfers" in etwa die Grenzlinie schon überschreiten, welche die katholische Apologetik zwischen Natur und Übernatur gezogen hat. Uns steht die Gratuität der Gnade so hoch über allen Naturansprüchen, daß sie nicht einmal dem rein natürlichen Bittgebet um Gnade eine eigentliche Erhörungskraft beimißt. In der menschlichen Natur, besonders der verderbten, liegt keine Würde oder Größe, die den Gnadenurheber zur Hergabe von übernatürlichen Geschenken reizen könnte. Höchstens läßt sich von einer Naturempfänglichkeit oder Vorbereitung auf die Gnade in dem Sinne sprechen, daß Gott aus purer Barmherzigkeit und Liebe einem rechtschaffenen Heiden lieber seine Gnade anbietet als einem andern, der sich voll Behagen im Schmutze der Sünde wälzt und die göttliche Hilfe verachtet. Mit dieser Position ist jedoch die Annahme einer Naturanlage für das Übernatürliche, ja das Bedürfnis der gefallenen Natur nach Gnade sehr wohl vereinbar. Nur schafft dieses Bedürfnis kein Recht, nicht einmal einen Billigkeitsanspruch auf den göttlichen Hulderweis, sondern läuft höchstens auf eine sehnsuchtsvolle Erwartung hinaus, daß die freie Gütigkeit Gottes am Menschen sich gnädig erweisen werde. Und in dieser Erwartung hat sich das Menschengeschlecht wahrlich nicht getäuscht.

Gnade und Freiheit. Thomismus und Molinismus.

Noch wichtiger als das Verhältnis von Natur und Gnade im allgemeinen ist das spezielle, aber schwierigere Problem des Verhältnisses von Gnade und Freiheit. Es kann unsere Aufgabe nicht sein, die spezifisch theologische Streitfrage zwischen Thomismus und Molinismus an dieser Stelle in ihrer ganzen Breite aufzurollen. Nur soviel sei kurz bemerkt, daß die Freiheit der Willenszustimmung zur zuvorkommenden Gnade ebenso gewissenhaft gewahrt werden muß wie die Priorität und Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade. Die Schwierigkeit des Problems entspringt aus dem polaren Gegensatz von Freiheit und Gnade. Es handelt sich darum, die beiden Pole durch eine gerade Linie zu einer gemeinschaftlichen Achse zu verbinden. Aber indem der Molinismus die Willensfreiheit, der Thomismus hingegen die Gnadenwirksamkeit zum Ausgangspunkt nimmt — beide von der Absicht beseelt, von entgegengesetzten Enden aus in der Mitte zusammenzutreffen —, geschieht es, daß jede der beiden Parteien im Verlauf ihrer Arbeit an der anderen vorbei operiert und so den Gegenpol, auf den der Visierapparat eingestellt war, verfehlt. Die schmerzliche Enttäuschung über das unverhoffte Auseinandergehen erzeugt bittere Vorwürfe, leidenschaftliche Polemik. Allein die Schärfe des Kampfes wird nachlassen mit der fortschreitenden Einsicht, daß nicht die Ungeschicklichkeit der Ingenieure, sondern unüberwindbare Terrainschwierigkeiten den Mißerfolg verschuldet haben. Als ausgesprochene Dogmen sind die beiden Ausgangspunkte gut gewählt und unverrückbar festgelegt; sie erscheinen zu Festungen ausgebaut. Während der Molinismus bei aller Hochhaltung des Rechtes der Gnade durch das Theologumenon des „mittleren Wissens" Gottes (scientia media) um das Dogma der Willensfreiheit einen starken Schutzwall aufwirft, glaubt der Thomismus hingegen unter Festhaltung der Willensfreiheit durch den schwierigen Begriff der „physischen Vorausbewegung" (praemotio physica) ein Bollwerk zum Schutze der Gnade aufrichten zu müssen. Die Denkschwierigkeiten, die beiden Gnadensystemen anhaften, werden sich vielleicht nie ganz befriedigend lösen lassen. Dagegen setzt das rein psychologische Problem, wie Gnade und Freiheit zusammenwirken, der wissenschaftlichen Analyse keinen so

großen Widerstand entgegen, wofern man nur die oben dargelegte Auffassung von Fr. Suarez über das Verhältnis von Natur und Gnade auf das Verhältnis von Freiheit und Gnade überträgt. Denn wenn die übernatürliche Kraft der Gnade sich in die vitale Energie des Willens umsetzt, so entsteht ein psychisches Kraftprinzip, in welchem Natur und Übernatur, Freiheit und Gnade sich derart durchdringen und kreuzen, daß der Heilsakt ebenso voll und ganz ein Werk der Gnade als des freien Willens ist. Die Sache liegt nicht so, als ob der Heilsakt in zwei Hälften zerfiele, von denen die eine der Gnade und die andere dem freien Willen als Leistung gutgeschrieben werden könnte. Die Gnade baut sich ja nicht wie ein „höheres Stockwerk" auf, mit der Natur gleichsam nur durch eine Wendeltreppe verbunden; sondern beide Faktoren verbinden sich in gegenseitiger Verschränkung zu einer geschlossenen psychischen Einheit, welche den Eindruck des Naturgemäßen, nicht der Vergewaltigung macht. Durch diese Erklärung wird die anstößige Vorstellung gebannt, als ob das Hereinragen der Gnade die Harmonie, Einheitlichkeit und Stetigkeit des höheren Seelenlebens sprenge und in heterogene Teile auflöse.

2. Kapitel.

Das Wesen der göttlichen Offenbarung.

Natürliche und übernatürliche Offenbarung.

Wenn man unter Offenbarung überhaupt die Verkündigung einer verborgenen Wahrheit versteht, so wird die göttliche Offenbarung nichts anderes sein können als die Mitteilung solcher religiöser Wahrheiten, die ohne göttliche Kundgebung der Vernunft unbekannt geblieben wären. Denn „was ist eine Offenbarung“, fragt Lessing, „die nichts offenbart“? Wer im Gegensatz zu Kant und dem Agnostizismus der menschlichen Vernunft die Fähigkeit einer sicheren natürlichen Gotteserkenntnis nicht abspricht, der darf mit Recht schon in der ganzen Schöpfung, in den Herrlichkeiten der Natur, im Reichtum des menschlichen Geisteslebens eine natürliche Offenbarung Gottes erblicken. Wenn das Weltall nicht stumm und unser Verstand nicht blind ist, so hat Gott sich und seine Größe tatsächlich schon im „Buch der Natur“ an die Menschheit geoffenbart. Gleichwohl bedeutet Offenbarung im christlichen Sprachgebrauch nur die übernatürliche Mitteilung von Wahrheiten und Tatsachen, gleichviel ob sie das menschliche Verständnis schlechthin übersteigen (z. B. Trinität) oder nachträglich auch von der Vernunft eingesehen werden können (z. B. Existenz der Engel). Eine dritte, noch höhere Form der Offenbarung besteht in der beseligenden Gottanschauung, welche zugleich eine Bereicherung unserer Erkenntnisse, und zwar die denkbar höchste, bedeutet und selbst das Dunkel des Geheimnisses in lichte Klarheit auflöst. — Diesen drei Stufen der Offenbarung entsprechen im Menschen drei proportionierte Erkenntnisprinzipien: das Licht der Vernunft (lumen rationis), das Licht

des Glaubens (lumen fidei) und das Licht der Glorie (lumen gloriae), denen ebenso viele Erkenntnisweisen gegenüberstehen: Wissen, Glauben, Schauen. Die erste Weise zu erkennen, bildet ein Bestandstück der Natur, das der Schöpfer jeder vernünftigen Kreatur von Rechts wegen schuldet; die beiden letzten aber fallen ganz in den Bereich der übernatürlichen Ordnung und verhalten sich zueinander wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, die Antizipation zur Erfüllung, das Angeld zur Besitzergreifung. Weder jene natürliche, im irdischen Wissen vermittelte Offenbarung Gottes noch die Enthüllung der göttlichen Allwahrheit im schauenden Gottbesitz fassen wir jetzt ins Auge, sondern nur jene übernatürliche Offenbarung, deren Gegenstand im christlichen Glauben erfaßt wird.

§ 1. Der christliche Offenbarungsbegriff. Offenbarung und Inspiration.

Offenbarung als objektives Gesetz.

Wie es kein Wissen gibt ohne ein Gewußtes, und keine Schauung ohne ein Geschautes, so muß auch die (aktive) Offenbarung Gottes in der Kundgabe von objektiven Ideen gipfeln, die der Verstand sich aneignet und ergreift, auch wenn er sie nicht begreifen kann. Ein bloß gefühlsmäßiges Glauben, das zum Inhalt nichts anderes hätte als dieses subjektive Gefühl selbst, widerstreitet dem christlichen Offenbarungsbegriff ebenso schroff wie ein reines, von allem Inhalt gesäubertes Wissen dem Wesen des Geistes und der Wissenschaft. Nur dadurch konnte die göttliche Offenbarung ihren Siegeszug unter den Völkern abhalten und sich die Welt unterwerfen, daß sie als objektives Gesetz in die Erscheinung trat und die gläubigen Geister unter das sanfte Joch ihrer Herrschaft beugte. Hätten die Propheten und Apostel der Welt von Anfang an nicht etwas Großes zu sagen gehabt, hätten sie lediglich in schwärmerischen Gefühlen der Gottinnigkeit geschwelgt, statt objektive Wahrheiten und konkrete Tatsachen mit lauter Stimme hinauszurufen, so würde das Christentum mit seinem klaren Sonnenschein und reinigenden Feuer niemals auf uns gekommen sein. Höchstens von einem ehemaligen Christentum, das ebenso ausgestorben wäre wie der gleichzeitige Neuplatonismus,

wüßte die Religionsgeschichte uns zu erzählen. Alle großen Religionsstifter, wie Buddha, Zarathustra, Konfutse und Mohammed, verkündeten ihre Lehre als eine objektive Offenbarung. Aber nicht ihre visionären Träume und ephemeren Erlebnisse, sondern die großen Ideen waren es, welche ihnen eine begeisterte Anhängerschaft zuführten und den Fortbestand ihrer Religionssysteme auch für die Zukunft sicherten. Wenn wir trotzdem alle heidnischen Religionen in Bausch und Bogen als falsch abweisen und die christliche Religion als die allein wahre proklamieren, so geschieht es in der Überzeugung, daß für die Göttlichkeit einer Offenbarungsreligion nicht die religiöse Erfahrung und persönliche Begabung den Ausschlag gibt, sondern vor allem die göttliche Beglaubigung der Gottesgesandten durch untrügliche Zeichen von oben. Wie die Wahrheit vom Irrtum durch das unfehlbare Kriterium der Evidenz sich abscheidet, so hat auch die Offenbarung durch bestimmte Kriterien als ebenso viele „göttliche Siegel" sich erst als wahr auszuweisen, ehe sie den Menschen zu ihrer Annahme verpflichtet.

Die objektive Macht der Offenbarung tritt uns noch überwältigender entgegen, wenn wir sie von einer anderen Seite her betrachten. An und für sich hätte es in Gottes Hand gelegen, die Menschheit von der Wahrheit der christlichen Lehre durch innere Erleuchtung und Belehrung unmittelbar zu überzeugen. Ein jeder wäre dann sein eigener Prophet, sein eigener Apostel geworden. Mit gewohnter Frivolität spottete J. J. Rousseau: „Lieber würde ich Gott selbst gehört haben; es hätte ihn ja nicht viel mehr gekostet. . . Wozu andere Menschen zwischen mir und Gott?[12])" Wennschon es unbestreitbar ist, daß auch in der Hypothese von lauter Privatoffenbarungen dem nachträglichen Zusammenschluß in Vereinen kein Hindernis im Wege stände, so ist doch unschwer einzusehen, daß der notwendige Trieb zur Kirchenbildung wegfiele, es sei denn zu dem einzigen Zweck, um im Gemeindegottesdienst der naturrechtlichen Verpflichtung zur öffentlichen Gottesverehrung Genüge zu leisten. Wer zur Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse auf andere nicht angewiesen ist, sondern Lebensziel und Heilsweg aus eigener Erkenntnis schöpft, der mag zwar einer Gesellschaft von Gleichgesinnten beitreten, wenn es ihm so gefällt. Allein wie er ohne Pflichtverletzung den Eintritt verweigern könnte, so dürfte er auch ohne Sünde jederzeit austreten, um aus eigenen Subsistenzmitteln weiterzuleben. Das System der Privatoffenbarungen vermöchte zwar ein allgemeines Christentum in der Welt zu schaffen, aber nur ein solches,

das seine Anhänger mehr durch das unsichtbare Band des Glaubens und der Liebe als durch den festen Kitt einer äußeren Organisation zusammenhielte. Keine festgefügte, hochaufstrebende Kathedrale sähen wir vor uns, sondern einen ungeordneten Haufen zerstreuter Bausteine. Es würde zwar eine übernatürliche Religion auf Erden existieren, aber keine unterweisende, gebietende und strafende Kirche. Und es ist noch sehr fraglich, wieweit und ob in einem solchen Offenbarungssystem die Existenz eines Gottmenschen Berechtigung hätte, von der prekären Stellung und Überflüssigkeit der Bibel und der Tradition ganz zu schweigen.

Vorzüge der mittelbaren Offenbarung.

Demgegenüber leuchtet die Angemessenheit und Weisheit einer bloß mittelbaren Offenbarung ein, deren Wesen darin besteht, daß sie von einzelnen ausgewählten Werkzeugen Gottes ausgeht und auf die Massen durch Weitergabe sich fortpflanzt. Was die Propheten für ihre Person als unmittelbare Offenbarung Gottes empfingen, das stellten sie unter Vorweisung ihrer göttlichen Legitimation den Mitmenschen autoritativ als Offenbarungswahrheit zum Glauben vor; der Gesamtheit traten sie dann nicht als Privatpersonen gegenüber, sondern als Herolde und Gesandte Gottes. Die göttliche Eingebung, die sie empfingen, war nicht der Vortrag einer bloßen Privatoffenbarung, die nur sie allein interessierte und niemanden sonst verpflichtete, sondern sie war zugleich ein Auftrag für die Ganzheit, ein öffentliches Gesetz, das alle im Gewissen band und zum gleichen Glauben verband. So wirkt nur die mittelbare Offenbarung von Haus aus gesellschaftsbildend, schafft von selbst einen sozialen Organismus von Lehrern und Schülern, von Befehlenden und Gehorchenden, stellt in das Zentrum der Religion eine gebietende Autorität, der alle sich beugen, und bewahrt das „Reich Gottes" auf Erden vor Zersplitterung, Willkür und Anarchie. Zu welchen Zuständen der Anspruch auf Privatinspiration bei Lesung der Bibel führt, das hat die Geschichte des Pietismus, des Quäkertums und des Konventikelwesens sattsam bewiesen; nicht der Heilige Geist, sondern nur der trügerische Privatgeist konnte zu so vielen widersprechenden Auslegungen der Heiligen Schrift Anlaß geben. Dagegen ist die freiwillige Unterordnung unter eine als göttlich anerkannte Autorität, wie sie aus der Existenz einer bloß mittelbaren Offenbarung spontan hervorwächst, die Quelle unschätzbarer Tugenden und Vorzüge. Im Gehorsam

wird der angeborene Stolz des Menschen gebeugt, dieser Todfeind seines Heils, und Raum geschaffen für die Herzensdemut, die das Zeichen der Kinder Gottes ist. In der Sorge um die Verbreitung der empfangenen Gottesbotschaft unter den Mitmenschen verbirgt sich eine glühende Gottes- und Nächstenliebe, die bis zum Heroismus und Martyrium sich steigern kann, wie bei so vielen Missionären, Katecheten und Blutzeugen. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß im Predigtgebot Christi: „Gehet hinaus und lehret alle Völker“ gleichsam in nuce die ganze Skala der christlichen Vollkommenheit beschlossen ruht.

Noch ein letztes Moment kommt hinzu. Nur die mittelbare Belehrung der Menschheit durch gotterleuchtete Seher und Gesandte entspricht dem allgemeinen Gesetz der göttlichen Vorsehung, die alle ihre Maßnahmen mit Weisheit trifft. Ein erstes großes Gesetz kann man das „Gesetz der Mittelursachen“ nennen, welches dahin lautet, daß die Erstursache nicht selbst zu tun pflegt, was sie durch die geschöpflichen Zweitursachen ausführen lassen kann.

Gesetz der Mittelursachen und der Sparsamkeit.

Schon in der Naturordnung ist die weitestgehende Heranziehung der Mittelursachen die hervorstechende Signatur der Vorsehung. Wie der König den Staat durch seine Beamten, so regiert Gott die Welt durch auserlesene Geschöpfe, seine Stellvertreter. Die großen Taten der Welt- und Kulturgeschichte sind nicht von den Massen, sondern von einzelnen führenden Geistern ausgegangen. Schon Cornelius Nepos sagte: Unus saepe homo pluris est quam tota civitas. Der Entwicklungslehre der modernen Naturforschung liegt der gesunde Gedanke zugrunde, daß auf unmittelbare Eingriffe des Schöpfers überall da nicht zu rechnen ist, wo die Weltdinge sich selbst zu helfen vermögen. Selbstentwicklung, Evolutionismus heißt das Zauberwort, das die modernen Geister in seinem Banne hält. Man soll sich hüten, das Berechtigte an dieser Anschauung sophistisch hinwegzudeuten und das Kind mit dem Bade auszuschütten. Auch gläubige Naturforscher verteidigen die allmähliche Weltentstehung unter dem Einfluß von Impulsen und Kräften, die der Schöpfer am Anfang der Dinge dem chaotischen Weltstoff als Mitgift beigesellt hatte, mögen auch die wissenschaftlichen Hypothesen über Weltbildung, Geogonie und Deszendenz der Arten zurzeit noch sehr im argen liegen. Nur da mußte Gott unmittelbar eingreifen, wo die Kraft der Geschöpfe versagte, wie beim Übergang vom Stoff zum Leben, vom Leben zum Geist. Anstatt die Individuen der Naturreiche im einzelnen zu erschaffen, wie er es fraglos könnte, hat der Schöpfer das Gesetz der

Zeugung aufgestellt, kraft dessen die Lebewesen sich aus eigenem Vermögen fortpflanzen und vermehren.

Daß das Gesetz der Mittelursachen auch in der übernatürlichen Ordnung walte, ist von vornherein zu erwarten. Es entspricht durchaus der göttlichen Weisheit, daß auch im Heilsgeschäft der Mensch an Menschen gewiesen werde, um von ihnen im Namen Gottes Belehrung und Segen zu empfangen. Wie der Mensch von der Wiege bis zur Mannesreife von Menschen unterrichtet, gebildet und erzogen werden muß, so schickt es sich, daß auch die Organe der Heilsvermittlung aus Menschen bestehen, die ihm das Gesetz und den Willen Gottes kundtun. Der tatsächliche Entwicklungsgang der Offenbarung zeigt aber, daß sie zwar die soziale Natur des Menschen in entscheidender Weise und weitestgehendem Maße berücksichtigt, aber zugleich so, daß sie auch der Entfaltung, Entwicklung und Geltung des individuellen Charakters der Einzelmenschen die breiteste Spielweite offen läßt. — Als zweites Gesetz der göttlichen Vorsehung tritt uns das „Gesetz der Sparsamkeit“ entgegen, das die moderne Naturforschung in das Prinzip vom „kleinsten Kraftmaß“ faßt, wie schon vorher die Scholastik in das methodologische Axiom: „Man soll die Ursachen ohne Not nicht vermehren“ (non sunt multiplicanda entia sine necessitate). Dieser Grundsatz wäre bei der Begründung der übernatürlichen Religion empfindlich verletzt, hätte Gott das Wunder der unmittelbaren Belehrung so oftmal wiederholt, als es Individuen gibt, die der göttlichen Unterweisung bedürfen. Auch hier ist jenes Vorgehen als das weisheitsvollere zu preisen, das mit Wundern sparsam umgeht und mit wenigen Mitteln die gleichen, wo nicht höhere Resultate erzielt. Folglich bedeutet die bloß mittelbare Offenbarung, wie sie die Heilsgeschichte von Moses bis Christus als wirklich bezeugt, nicht nur keinen Mangel, sondern sie ist der Ausfluß praktischer Weisheit und pädagogischer Kunst.

Inspiration. Unterschied von Offenbarungs- und Schriftinspiration.

Noch müssen wir kurz den Unterschied zwischen Offenbarung und Inspiration begründen. Obschon irrtümlich von vielen dafür gehalten, sind beide doch keine Wechselbegriffe. Allerdings wird der Begriff der Offenbarung bald im weiteren, bald im engeren Sinne genommen, je nachdem er

entweder auf alle Heilswahrheiten mit Einschluß der in der Bibel enthaltenen Heilsgeschichte ausgedehnt oder aber auf die Verkündigung der eigentlichen Gedanken und Ratschlüsse Gottes, insbesondere auch der Glaubensmysterien, eingeschränkt wird, einerlei auf welchem Wege und durch welche Mittel dieselben zu unserer Kenntnis gelangt sind. Während der Begriff der Offenbarung im ersten Fall fraglos weiter ist als derjenige der Inspiration, tritt dagegen im zweiten das umgekehrte Verhältnis ein, insofern die Inspiration der Bibel auch auf Tatsachen und Dinge sich erstreckt, welche dem profanen Gebiete angehören und den menschlichen Verfassern anderweit bekannt waren. Freilich muß der verkündenden Stimme der eigentlichen Offenbarungsorgane eine besondere Einsprechung des Hl. Geistes vorausgehen, das sog. „prophetische Licht“, das wir im Gegensatz zur allgemeineren Schriftinspiration auch kurz die „Offenbarungsinspiration“ nennen können. Vergleicht man unter dieser letzteren Rücksicht Offenbarung und Inspiration miteinander, so leuchtet ein, daß die Umfänge beider sich begrifflich decken, weil eine strikte und wirkliche Offenbarung ohne Eingießung des prophetischen Lichts eben unmöglich ist. „Nicht durch menschlichen Willen wurde die Prophetie herbeigebracht, sondern durch Eingebung des Hl. Geistes redeten die Männer Gottes“ (2. Petr. 2, 21). Das Verhältnis zwischen Gott und Prophet im Offenbarungsakt ist ähnlich zu denken wie dasjenige zwischen Gnade und Freiheit. Denn Gott ist der Gebende, der Prophet der Empfangende, und zwar empfängt er eine Gabe, auf die keine Kreatur den geringsten Anspruch hat. Was er aber weitergibt, das ist nicht das unfreie Stammeln des Mantikers oder das unbewußte Rasen der orgiastisch erregten Pythia, sondern die freie Aussprache des Gehörten unter dem starken Impuls eines göttlichen Auftrags. Und wenn auch seine Mitteilung und Belehrung an sich dem Verstand der Hörer zugänglich ist, so bleibt doch die Offenbarung selbst wenigstens modal übernatürlich, der prophetische Erregungszustand sogar substanzial übernatürlich. Im Gegensatz zur eigentlichen Offenbarungsinspiration muß hingegen die Schriftinspiration auf die Abfassung der Bibel beschränkt werden. Es geht nicht an, hierorts die ganze Frage

nach dem Wesen und Umfang der biblischen Inspiration zu behandeln, zumal die Debatten hierüber noch im vollen Fluß begriffen und zu einem allerseits befriedigenden Abschluß noch nicht gediehen sind. Was jedoch nach Aussage der kirchlichen Autoritäten, der Kirchenväter und der Theologen feststeht, das ist der Satz, daß Gott selbst als Hauptverfasser, die Hagiographen aber als sekundäre Urheber der heiligen Schriften anzusehen sind[13]). Hiemit ist die Bibel als das „Wort Gottes" gekennzeichnet und zugleich ihre „Irrtumslosigkeit" sichergestellt, bei deren Beschreibung man den göttlichen Kern des Gedankeninhalts von der äußeren Form der menschlichen Einkleidung wohl unterscheiden muß. Wie bei der Offenbarungsinspiration, so hat man sich auch in der Schriftinspiration das Subordinationsverhältnis zwischen menschlichem Schriftsteller und göttlichem Verfasser so zu denken wie das analoge Verhältnis von Natur und Gnade. Der Hl. Geist ist es, der den Verstand des Hagiographen übernatürlich erleuchtet, seine Willenskraft erhöht und antreibt, alles das und nur das niederzuschreiben, was der Hauptverfasser entweder für nötig oder für ersprießlich erachtet. Da aber viele menschliche Dinge, die den Hagiographen schon aus der Geschichte oder aus persönlicher Erfahrung bekannt waren, ebenfalls unter die göttliche Inspiration fallen, wie das meiste Material der geschichtlichen Bücher, so folgt, daß der Begriff der strengen Offenbarung enger ist als der Begriff der Inspiration. Auf der anderen Seite geht die eigentliche und strikte Offenbarung wieder über die Schriftinspiration insofern hinaus, als die erstere schon vor jedem Schrifttum vorhanden war, sich gleichzeitig neben der schriftlichen Fixierung behauptete und noch auf anderem Wege als in Worteinsprechung sich äußerte (Visionen, Symbole).

§ 2. Moderner Offenbarungsbegriff. Das Unterbewußtsein.

Der „moderne Geist" ist durchweg beherrscht vom Bestreben, jede übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Geschichte der Menschheit als unerträglichen „Eingriff von außen" auszuschalten und auch das Christentum restlos in den gesetz- Offenbarung im uneigentlichen Sinn.

mäßigen Gang der natürlichen Entwicklungsgesetze des menschlichen Geistes einzustellen.

Die klassische Behauptung Ciceros: „Kein großer Mann war jemals ohne irgend einen göttlichen Hauch“, wandelte Schopenhauer um in den rationalistischen Satz: „Es gibt keine andere Offenbarung als die Gedanken des Weisen.“ Die religiöse Eingebung und Begeisterung der Religionsstifter wird auf gleiche Stufe gestellt mit den Intuitionen der großen Philosophen und Erfinder oder mit der schöpferischen Inspiration der Künstler. Ein namhafter Musiker gestand mir einmal: „Wenn ich komponiere, so getraue ich mich nicht umzuschauen, weil ich das Gefühl habe, die Gottheit stehe hinter mir.“ Allein die natürliche Begabung großer Männer, die enthusiastische Steigerung des Schaffensdranges, das blitzartige Aufleuchten neuer Ideen und Motive, die fruchtbaren Einfälle von überraschenden „Geistesblitzen“ und gefühlsbetonten Ideen können höchstens als uneigentliche „Offenbarungen“ gelten, insofern der Menschengeist selbst eben nichts anderes als ein reales Abbild und Reflex des unendlichen Gottgeistes ist. Mit der übernatürlichen Offenbarung der christlichen Religion hat diese rein natürliche Inspiration nicht das geringste zu schaffen.

Das Unterbewußtsein der neuesten Psychologie.

In neuester Zeit glaubt man in der Hypothese des Unterbewußtseins endlich das Mittel gefunden zu haben, um den Ursprung und das Wesen der Religion und Offenbarung auf rein natürliche Weise wissenschaftlich zu erklären. Auch der Modernismus sucht das Wesen der übernatürlichen Religion aus einem ursprünglichen, gedanklich unableitbaren Gefühl zu verstehen, das aus dem im geheimnisvollen Untergrund der Seele schlummernden Unterbewußtsein heraufsteigt[14]). Diese Anleihe hat der Modernismus bei der neuesten Religionspsychologie gemacht, als deren Hauptvertreter wir nur W. James, Coe, Starbuck, Stanley Hall, Irving King, Janet, Binet, Flournoy und Max Dessoir nennen wollen. Das Unterbewußtsein ist die Frucht der neuesten Psychologie und wird speziell von der Religionspsychologie, diesem jüngsten Zweige der Religionswissenschaft, auch für die natürliche Erklärung der Offenbarungstatsachen fruchtbar zu machen versucht.

Die psychologische Theorie des Unterbewußtseins geht aus von den verschiedenen „Feldern des Bewußtseins“, schließt aus der kaleidoskopischen Veränderlichkeit derselben auf ein „unterbewußtes Ich“ und erklärt aus dem plötzlichen oder langsamen Emporsteigen unterbewußter Vorstellungen und Gefühle ins Bewußtsein alle jene merkwürdigen Erscheinungen, die sich an den Namen des Hypnotis-

mus, Somnambulismus, Spiritismus und Okkultismus knüpfen. Unter strengem Festhalten an der geschlossenen Stetigkeit des innern Seelenlebens, das in strengster Kausalfolge ohne jegliche Unterbrechung verläuft, wird die Annahme postuliert, daß das Verschwinden unbewußter Vorstellungen, Gefühle, Strebungen usw. unter die „Schwelle des Bewußtseins" keineswegs einer Zerstörung oder Annihilation derselben gleichkommt. Unterhalb der Bewußtseinsschwelle, die keine feste Begrenzung nach oben oder unten hat, leben diese psychischen Realitäten als Unterbewußtes fort, jederzeit bereit, über die Schwelle in das Tagesbewußtsein emporzutauchen. Allein auch im unterbewußten Zustand selbst führen diese psychischen Elemente keine getrennte Sonderexistenz, sondern bei ihrer angeborenen Tendenz zur Verschmelzung vereinigen sie sich zu einem einheitlichen Komplex, welcher schon im Fiebertraum, am markantesten jedoch im „künstlichen Schlaf" (trance) deutlich als „Zweites Ich" in die Erscheinung tritt[15]. So ist das sog. „Medium" nichts anderes als die unterbewußte Persönlichkeit der in künstlichen Schlaf versetzten Hysterischen. Zwangsvorstellungen, Besessenheitswahn, Skrupulosität u. dgl. sind als Einbrüche des Unterbewußtseins aus der Tiefe der Seele in das Blickfeld des Bewußtseins zu deuten. Diese beiden Bewußtseinsarten sind nämlich nicht durch eine schroffe Scheidewand voneinander geschieden, so daß sie miteinander nicht in Kommunikation treten können, sondern wie durch ein „psychisches Diaphragma" hindurch findet ein beständiger Austausch zwischen bewußter und unterbewußter Seelentätigkeit statt.

Bei der Anwendung dieser Hypothese auf die religiöse Erfahrung meint der amerikanische Prof. W. James († 1910), zugleich der Wortführer des Pragmatismus, daß schon um des Stetigkeitsgesetzes willen die Unterscheidung zweier „gegensätzlicher Welten", einer natürlichen und einer übernatürlichen, grundsätzlich auszuschließen sei. Der Mechanismus des Geisteslebens bleibe bei allen Menschen in allen Lagen und Zuständen unveränderlich sich gleich. Die Bekehrung des Sünders stehe psychologisch auf derselben Stufe wie die Entwöhnung des Alkoholikers durch das Heilmittel der Suggestion. Möge eine sog. „Bekehrung" sich langsam und unauffällig vollziehen, was ja die Regel ist, oder aber eine plötzliche und „wunderbare" sein, in beiden Fällen war es das Unterbewußtsein, welches entweder in Weise einer unaufhörlich plätschernden Wellenbewegung oder wie eine explosive Wasserhose aus dem unerschöpflichen Reservoir des unterbewußten Seelengrundes hervorbrach und die geistige „Wiedergeburt" bewirkte. Was

der Theolog „Gnade“ nennt, das ist für den Psychologen bloße „Invasion des Unterbewußten“. Triumphierend ruft der Franzose De Fursac aus: „Man kann die Nähe des Tages voraussehen, wo man die Gnade zur Erklärung einer Bekehrung nicht nötiger haben wird als den Gott Jupiter, um den Blitz zu deuten[16]).“ W. James preist das Jahr 1886 als Datum der epochemachenden Entdeckung des Unterbewußtseins, „dieses bedeutendsten Fortschrittes in der Psychologie seit zwei Jahrzehnten“[17]). Nach langem, vergeblichem Bemühen gestattet das „in der Luft liegende“ Unterbewußtsein endlich auch das „Übernatürliche“ in den Bereich der empirischen Psychologie hereinzuziehen. Was speziell die „Offenbarung“ betrifft, so kann weder ihr Ursprung noch ihr Wesen länger zweifelhaft sein; auch sie hat ihre letzte Quelle im Unterbewußtsein und ist deshalb rein menschlich und natürlich zu fassen, wie dieses selbst.

Psychologische Kritik des Unterbewußtseins.

Wenn wir zunächst ein Wort der Kritik vom psychologischen Standpunkte aus wagen dürfen, so ist vor allem zu betonen, daß das Unterbewußtsein im oben beschriebenen Sinn vorläufig höchstens den Wert einer Hypothese, und zwar einer sehr mangelhaften, beanspruchen darf. Die Tatsachen des anormalen Seelenlebens, die pathologischen Erscheinungen des Doppelbewußtseins, des Doppelgedächtnisses, der „hysterischen Blindheit“ usw. sind in ihrer physiologisch-psychischen Grundlage noch so dunkel und unaufgeklärt, die Berichte über Hellsehen, Telepathie, Okkultismus und Spiritismus mit Bezug auf ihre Glaubwürdigkeit noch so wenig gesichtet, daß der Rekurs zu einem eigenen Unterbewußtsein als Quelle und Urgrund aller dieser Phänomene mehr der Zuflucht zu einem asylum ignorantiae als einer echt wissenschaftlichen Analyse gleicht. Man hantiert doch mehr mit einem mysteriösen Namen als mit einem festumschriebenen Begriff und klar konstatierten Prinzip. Gesteht doch W. James selber: „Der Psycholog weiß so wenig wie der Theolog, was im Unterbewußtsein sich abspielt.“ Aber da muß man sich doch fragen, wieviel ein Geheimnis als Erklärungsgrund anderer Geheimnisse zu ihrem Verständnis beitragen kann. Als grundfalsch muß auch die Methode abgelehnt werden, derzufolge

man die Tatsachen des normalen Seelenlebens mit den Prinzipien der psychopathischen Psychologie zu meistern unternimmt, statt umgekehrt in die Wirrsale des Hypnotiseurs und Irrenarztes von der gesunden Seele aus einzudringen. Mit Recht sträubt sich daher die Majorität der Psychologen gegen die Annahme eines Unterbewußtseins, sofern man darunter die Fortsetzung des bewußten Ich in die unsondierbaren Tiefen des Unterbewußten als eines unbekannten Bestandteils unserer Persönlichkeit versteht. Nicht nur die Vertreter der physiologischen Schule (Wundt, Ribot, Maudsley u. a.), welche die Bewußtseinstatsachen mit parallelen Nervenprozessen unlöslich verknüpft, sondern auch namhafte Neuscholastiker (Gutberlet, Kardinal Mercier u. a.) glauben zur Erklärung der angeblich „unterbewußten“ Erscheinungen mit dem einfach „Unbewußten“ auszukommen, obschon beide Richtungen weder über das Wesen noch den Umfang der „unbewußten“ Tatsachen des Seelenlebens miteinander übereinstimmen.

Am gangbarsten erscheint wohl folgende Deutung: Bei der notorischen „Enge des Bewußtseins“ ist es dem Menschen physisch unmöglich, alle seine Vorstellungen, Gedanken, Strebungen, Gefühle und Erlebnisse im Blickfeld des Bewußtseins festzuhalten. Nur ein bestimmter Ausschnitt des Seelenlebens, auf den gerade die Aufmerksamkeit geheftet ist, kann Gegenstand des bewußten Erlebnisses sein (Apperzeption). Indes fallen die unter die Schwelle gesunkenen psychischen Gebilde, auch die unbemerkt oder unbewußt gebliebenen, keineswegs der Vernichtung anheim, sondern bleiben in der Seele latent als ein „Unbewußtes“ haften, und zwar im Sinne einer Disposition oder Potenzialität, welche bei geeigneter Anregung wieder zum Akte wird.

Was speziell die Spaltung des Bewußtseins in das Doppel-Ich angeht, so leistet das „Unterbewußtsein“ nicht mehr, sondern eher weniger als die alte Psychologie. Denn wir stellen das Dilemma: Entweder ist das Doppel-Ich von Anfang an ein ursprünglich Gegebenes, oder aber es ist erst nachträglich durch Spaltung des Bewußtseins entstanden. Die erstere Behauptung ist faktisch unbewiesen, wahrscheinlich sogar unbeweisbar, ganz abgesehen von dem groben Verstoß gegen die Methode, welche ohne Not die Erklärungsprinzipien nicht vermehren darf, wenn man mit einfacheren bekannten Ursachen

auskommt. Die zweite Annahme widerspricht der Tatsache, daß die Versuchspersonen die Auflösung ihrer Persönlichkeit in zwei (oder drei) Personen miterleben, innerlich an sich selbst erfahren, gleichviel ob die Vervielfältigung des Ich sukzessiv oder simultan auftritt. Die von Dr. Blois behandelte Kranke erinnerte sich genau der Rolle, die sie als „Tier" spielte: quand je suis bête. Eine solche Möglichkeit der Vergleichung getrennter Persönlichkeiten beweist aber, daß im Doppelbewußtsein ein gemeinsames ungeteiltes Ich der Träger beider Rollen ist, daß folglich nicht die Person selbst sich spaltet, sondern nur ganz bestimmte Gruppen von Vorstellungen, welche sodann samt allen assoziierten Gefühlen, Neigungen und Strebungen irrtümlich zwei verschiedenen Personen zugeteilt werden.

Mystischer Charakter des Unterbewußtseins.

Während die meisten europäischen Vertreter das Unterbewußtsein als eine psychologische Größe fassen, geht W. James in Amerika im Anschluß an den Engländer F. W. H. Myers[18]) noch einen Schritt weiter und legt ihm einen mystischen oder, wenn man lieber will, metaphysischen Charakter bei. Nicht nur dehnen beide Forscher die menschliche Persönlichkeit über die Regionen des bewußten Ich hinunter auf eine tiefer liegende, umfangreichere, unerkannte Existenz aus, so zwar, daß „das oberbewußte Leben nur einen privilegierten Fall der (ganzen) Persönlichkeit darstellt", sondern sie stehen nicht an, diese „unsichtbare Welt" in uns auch mit dem Absoluten zu verschmelzen und das „unterbewußte Ich" zu einem integrierenden Bestandteil der höheren Geisteswelt zu erheben. So endigt die Krönung der Theorie mit dem Bekenntnis des Pantheismus[19]). Nach dieser Anschauung ist die menschliche Persönlichkeit nur die höchste Spitze, die aus dem göttlichen Untergrund ins eigentliche Bewußtsein hinaufragt, ähnlich wie der im Meerwasser verborgene Eisberg nur seinen kleinsten Teil über dem Wasserspiegel heraustreten läßt. Wenn W. James behauptet, das unterbewußte Ich teile die „gleiche Natur" mit dem bewußten Ich, so bleibt nur noch ein kleiner Schritt zur Schlußfolgerung: Also ist die unsichtbare Geisteswelt in uns identisch mit dem allgemeinen Weltgeist. „Man kann die unsichtbare Welt", sagt er selbst, „Gott

nennen, wenn man will." Mit diesem Endergebnis hat aber James seiner Konstruktion des Unterbewußtseins, welche übrigens von allen besonnenen Vertretern als Verlegenheitshypothese und unberechtigte Mystik abgelehnt wird, das Vernichtungsurteil gesprochen. Und zwar nicht nur für den Psychologen, noch mehr für den Theologen. Hiermit sind wir bei der theologischen Kritik des Unterbewußtseins angelangt.

Theologische Kritik des Unterbewußtseins.

Die erste Frage für den Apologeten lautet: Gesetzt den unwirklichen Fall, das Unterbewußtsein wäre — ohne die pantheistische Zutat von W. James — als psychologische Realität unwiderleglich bewiesen, würde es dann zur Erklärung der göttlichen Offenbarung für sich allein, d. h. ohne Zuhilfenahme äußerer Faktoren, ausreichen? Die Antwort kann nur verneinend ausfallen. Denn wollte man im Geschäft der (aktiven) Offenbarung das Unterbewußtsein allein schalten und walten lassen, so hieße dies die ganze Offenbarung auch inhaltlich auf eine rein natürliche Basis stellen. Höchstens könnte man sagen: Die göttliche Gnade wirkte in und durch das Unterbewußtsein, insofern Gott selbst über alle Naturmöglichkeit hinaus seine Ideen, Gedanken und Entschlüsse in die Tiefen des Seelengrundes der Propheten, Apostel und Hagiographen niederlegte, so daß sie zu gegebener Stunde über die Bewußtseinsschwelle emporstiegen und als beglaubigte Kundgebungen Gottes ans Licht hervortraten. Der Unterschied zwischen der herkömmlichen und der neuen Auffassung würde nur darin bestehen, daß eine Mittelursache mehr in Anschlag zu bringen wäre, eben das Unterbewußtsein. Statt daß die inspirierende Gnade den Verstand und Willen der Gottesgesandten unmittelbar ergriffe, was die gewöhnliche Annahme ist, würde dies erst auf einem U m w e g e, nämlich durch Vermittlung des Unterbewußtseins geschehen. Jedoch sind wir von einer solchen Perspektive noch sehr weit entfernt. Für jetzt genüge es, darauf hinzuweisen, daß es der Religionspsychologie nicht gelingt, die dem Studium zugänglichen Tatsachen des religiösen Bewußtseins aus dem Unterbewußtsein einwandfrei zu erklären.

Schon ein schwerer Fehler der Methode tritt darin hervor, daß eine unbeweisbare Hypothese zur Erklärung anderer dunkler Er-

scheinungen des Seelenlebens herangezogen wird. Heißt dies nicht so viel als ein Rätsel durch ein anderes, noch größeres Rätsel lösen wollen? Auch wird der schon kurz gerügte Mißgriff ins Zehnfache gesteigert, daß man das Größte und Erhabenste, was es in der Geschichte der Menschheit gibt, nämlich Religion und Offenbarung, Bekehrung und Gnade, Ekstase und Mystik usw., auf solche psychologische Prozesse zurückzuführen sich erdreistet, welche durchweg der pathologischen Psychologie angehören. Mystische Schauung und Hellsehen, religiöser Enthusiasmus und Opiumrausch, Visionen und Alkoholträume, Bekehrung und hypnotische Suggestion werden über denselben Leisten geschlagen. Was Wunder, wenn radikale Geister die Religion selbst als eine Geisteskrankheit, das religiöse Genie als Verrücktheit, den Apostel Paulus als Epileptiker, den Gottmenschen Christus als Paranoiker ausgeben[20])! In dieser Verallgemeinerung einer psychologischen Deutung, die nur für eine bestimmte Gruppe von Tatsachen gültig ist, liegt ein logischer Schnitzer schlimmster Sorte, der nicht nur eine verhängnisvolle Verwechslung heterogener Erscheinungen, sondern auch eine versteckte petitio principii in sich schließt. Wenn W. James zwar der gehässigen Annahme eines pathologischen Ursprungs der Religion dadurch zu entgehen hofft, daß er das Unterbewußtsein mit „Gott" selbst in reale Beziehung setzt, so hat er seine Position letzten Endes durch das Zugeständnis des Pantheismus teuer erkauft. Wie kann er der Schlußfolgerung entfliehen, daß „Gott" zuweilen selbst an Epilepsie, Paranoia und Wahnsinnsanfällen krankt? Dabei hat er den Optimismus, zu glauben, daß seine Hypothese die endgültige Überwindung des Deismus bedeute, insofern das menschliche Gebet zu Gott und die göttliche Antwort im Unterbewußtsein aufs klarste die lebendige Wechselwirkung zwischen Welt und Gott beweise. Wirklich? Aber wenn der Betende selbst nur ein Teil Gottes, also schließlich sein eigener Gott ist, wie kann man da überhaupt noch von einer „Gebetserhörung" sprechen? Erhört der Mensch sich nicht selbst, wenn er betet? Vollends nichtssagend, ja abgeschmackt sind in der pantheistischen Weltanschauung so tiefe und wahre Gefühle wie die religiösen Schauer der Demut, der Reue, der Ehrfurcht, der Hingebung, welche sämtlich ein persönliches höchstes Wesen zur Voraussetzung nehmen.

Zum tieferen Verständnis der christlichen Offenbarung aber trägt das Unterbewußtsein erst recht nichts bei. Wie könnte auch die einzigartige Jahve-Religion, die das Volk Israel groß gemacht hat, ein echtes Erzeugnis jenes selben Unterbewußtseins sein, das auch im Opiumrausche an die Oberfläche tritt? Wer möchte die Zukunftsblicke der Propheten, die ihre geschichtliche Erfüllung gefunden, mit den

trivialen Geisteroffenbarungen des Spiritismus auch nur vergleichen? Wie wäre es möglich, die erhabene himmlische Botschaft Jesu Christi, die bis heute die Welt in Atem hält, aus derselben Quelle herzuleiten, der auch die krankhaften Tranceträume hysterischer „Medien“ entstammen? Und kann wirklich das Unterbewußtsein jener gleiche Untergrund sein, aus dem sowohl die Bekehrung des Apostels Paulus vor den Toren von Damaskus als auch das „heilige Lachen“ der aufgeregten Negermenge in einem amerikanischen Camp-meeting entspringen? Wenn total verschiedenartige Wirkungen nach dem Kausalitätsgesetz auf die totale Verschiedenheit ihrer Ursachen zurückweisen, so ist es gewiß, daß die Tatsachen und Lehren der christlichen Offenbarung nie und nimmer durch das Unterbewußtsein sich erklären lassen.

Anwendung des Unterbewußtseins auf Christus.

Wie eine geistige Epidemie nimmt es sich aus, wenn sonst ernst zu nehmende Gelehrte in ihrer Vorliebe für das Unterbewußtsein sogar vor der geheiligten Person des Erlösers nicht Halt machen. Zwar nennt der Naturforscher Oliver Lodge Christum „die Aufwärtsentwicklung des Menschentums, den Höhepunkt menschlichen Strebens, die höchste Blüte unserer Rasse“, aber doch nur, um alsbald hinzufügen zu können, daß „alle Menschen solche potenzielle Christusse sind, indem sie alle vermöge eigener Kraftentwicklung in dieses Christwesen (Christhood) hineinwachsen“. Dies ist jetzt die „neue Theologie“ in England[21]). Um den Glaubensschwierigkeiten zu entgehen, die aus der Zweinaturenlehre in Christus entspringen, schlägt neuestens Prof. W. Sanday vor, statt der vertikalen Linie zwischen Gottheit und Menschheit eine horizontale zwischen dem Ober- und Unterbewußtsein Christi zu ziehen, und hier alles Göttliche, dort alles Menschliche unterzubringen[22]). Allein auch diese halsbrecherischen Versuche zerschellen ohnmächtig an der erhabenen Übergröße der Persönlichkeit des Erlösers, wie sie klar und wahr aus den vier Evangelien und den Briefen des Apostels Paulus uns entgegenstrahlt.

---

§ 3. Der immanentistische Offenbarungsbegriff des Modernismus.

Quellen des Modernismus.

Wir kommen zuletzt zum Offenbarungsbegriff des Modernismus. Das Wesen des Modernismus läßt sich kurz dahin beschreiben, daß er (negativ) durch die Leugnung der Konstanz, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit sich zum religiösen Relativismus auswirkt, während er (positiv) durch die einseitige Verlegung aller Religion in das subjektive Gefühl zur Immanenz Gottes in der Seele gedrängt wird. Beide Prinzipien führen „zur Vernichtung aller Religion" (Pius X.). Ist der Modernismus bezüglich seines agnostischen Ausgangspunktes bei Kant, A. Comte und Herbert Spencer und hinsichtlich seines Wahrheitsbegriffes beim neuesten Pragmatismus von W. James, Schiller u. a. in die Schule gegangen, so hat er sich hinsichtlich seiner Immanenzlehre als ein nur zu gelehriger Schüler der liberal-protestantischen Theologie (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, A. Sabatier, Réville u. a.) erwiesen. Nur eines katholischen Lehrmeisters kann er sich nicht rühmen, Kirche und Papst werden stolz zurückgewiesen. Aber noch ein anderer, gern gehörter Lehrer ist ihm im modernen Evolutionismus entstanden, der ihm die willkommenen Leitsätze lieferte, wie man sich die allmähliche Entwicklung der Dogmen und Einrichtungen der Kirche aus dem (im Unterbewußtsein wurzelnden) religiösen Urgefühl und in Verbindung damit die bloß symbolische Geltung ihrer stets wechselnden „Wahrheit" zurechtlegen kann. So fügen sich Agnostizismus und Immanentismus durch das Bindeglied des Evolutionismus zu einem Knochengerüst zusammen, das man das Skelett des Modernismus nennen kann. Was sonst noch zur Ausfüllung und Verschönerung dient, das ist wohl mit den Weichteilen einer Leiche vergleichbar. Denn daß wir es mit einem lebensfähigen Organismus zu tun haben, das ist schon nach der Erfahrung der letzten Jahre gänzlich ausgeschlossen. An dieser Stelle interessiert uns nur die modernistische Immanenzlehre, weil von ihr der neue Offenbarungsbegriff abhängt.

Zusammenhang von Agnostizis-

Freilich ist auch die Immanenzlehre vom ersten Grundpfeiler des Modernismus, d. i. vom Agnostizismus, nicht ganz

unabhängig, weil sie sowohl eine psychologische Forderung als eine logische Folgerung desselben darstellt. Was denn anders treibt den Modernisten zur Annahme der „Immanenz Gottes in der Seele“, wenn nicht der Umstand, daß der durch Gottesbeweise unauffindbare, transzendente Gott, wenn er überhaupt existiert, sich im Innersten der Seele als immanenter Gott „offenbaren“ müsse? Durch den Kantschen Kritizismus sind ja alle äußeren Brücken zur Gotteserkenntnis abgebrochen, die wissenschaftlichen Beweise prinzipiell auf die erfahrbare Wirklichkeit eingeschränkt, und selbst hier nur die Erscheinungen, nicht das Wesen der Dinge der erschließenden Erkenntnis zugänglich. Die Metaphysik ist ein für allemal abgetan. Das Wesen Gottes, der Seele, der Welt ist „unerkennbar“. Aber da auch die Geschichtswissenschaft nur die „Erscheinungen“ verfolgen kann, so wird auch sie bis zur Erkenntnis der wahren Gottheit Christi, der Göttlichkeit des Christentums, der kausalen Wirkkraft der Sakramente usw. niemals durchdringen. Wissen und Glauben, Metaphysik und Religion sind nicht nur total verschiedene, sondern auch total geschiedene Welten; sie führen „getrennte Haushaltungen“. Wenn Kant die Existenz Gottes als „Postulat der praktischen Vernunft“ noch zu retten versucht hatte, so stolpern seine Epigonen nicht mehr über diesen Zwirnfaden. Aber die Religion und ihr Korrelat, die Idee Gottes, sind nun einmal da in der Welt, und zwar als eine so unbezwingbare Realität, daß keine Sophistik sie hinwegforschen kann. So bleibt denn dem „modernen Menschen“ nichts anderes übrig, als sich seines Gottes im eigenen Herzen unmittelbar gewiß zu werden. „Gott ist logisch unbeweisbar“, sagt ein modernistischer Protestant, „und wer ihn nicht in seinem Herzen fühlt, der wird ihn draußen nimmer finden.“

mus und Immanentismus.

Allerdings verwahrt sich „das Programm der italienischen Modernisten“ gegen den vom Papst Pius X. erhobenen „Vorwurf agnostischer Prinzipien“ und erklärt stolz, die „Bestätigung des transzendent Göttlichen in den immanenten Notwendigkeiten des menschlichen Bewußtseins zu suchen“ und so „aus dem Agnostizismus herauszukommen“[23]). Aber selbst zugegeben, daß der Modernismus als Methode im Agnostizismus nicht stecken zu bleiben wünscht, so bleibt doch wahr, daß er den Agnostizismus nicht bloß als „metho-

dischen Zweifel“ vorläufig hinnimmt, sondern feierlich darauf verzichtet, „zu Gott zu gelangen durch die Darlegungen der mittelalterlichen Metaphysik oder durch das Zeugnis der Wunder und der Prophezeiungen, welche letzteren Dinge das zeitgenössische Bewußtsein verletzen“[24]). Nach diesem Zugeständnis kann der Mensch durch das Mittel der äußeren Schöpfung sich zum transzendenten Gott niemals erheben, sowenig wie ein Vogel sich aufschwingt in die Luft, nachdem man ihm zuvor die Flügel gekappt hat. Wer das innere Bewußtsein oder das Gefühl zum alleinigen Greiforgan des Göttlichen macht, der bleibt hoffnungslos im Subjektivismus stecken, so herkulische Versuche zur Selbstbefreiung er auch unternehmen mag. Das letzte Wort dieser Art von Gottsuchern heißt immer: Ich *fühle* Gott, also existiert er. Allein sogar dieser „Schluß“ hat keinen metaphysischen Wert, sondern er ist im Grunde nur das unmittelbare „Erleben“ Gottes. Dieses primitive, aus dem „Unterbewußtsein“ emporsteigende „Gefühl des Göttlichen“ ist zugleich „die wirkliche *Erfahrung* des Göttlichen, welches in uns und im All wirksam ist“[25]). „Die Entwicklung der modernen Philosophie“, schreibt der Wortführer der französischen Modernisten, „drängt immer mehr auf die Idee des immanenten Gottes hin, der keines Zwischenmittels bedarf, um in der Welt und im Menschen zu wirken[26]).“ Welche Konsequenzen sich aus diesem Immanentismus für den Begriff der Offenbarung ergeben, ist mit Händen zu greifen.

Begriffsfälschung von Offenbarung und Glauben.

Die Ausschaltung jeglichen Zwischengliedes zwischen dem „inneren Menschen“ und dem „inneren Gott“ schließt von selbst jede *äußere* Offenbarung aus. Die Offenbarung Gottes *an uns* ist nichts anderes als die Offenbarung Gottes *in uns*. Als ursprünglich und wesentlich *innere* Kundgebung weist sie die äußere Vermittlung durch Prophetentum und apostolische Predigt als überflüssig zurück. „Statt in den Anfängen, wenn auch im Keime, die dogmatischen Sätze zu finden, welche im Laufe der Jahrhunderte seitens des kirchlichen Lehramtes gebildet waren, haben wir (Modernisten) eine religiöse Form gefunden, welche im Anfang ungeformt und undogmatisch, sich langsam entwickelt hat zu konkreten Formen des Gedankens und Ritus durch die Bedürfnisse der Mitteilung innerhalb der Gemeinschaft[27]).“ Noch mehr. Wie Gott sich im Gefühl *offenbart*, so *glaubt* der Mensch im selben Gefühl: folglich sind Offenbarung und Glaube sachlich dasselbe, nur verschiedene Seiten und Ansichten des Gefühls. Wenn zwar Gott in uns nicht bloß *ist*, sondern auch *wirkt*, so manifestiert sich dieses Wirken doch ausschließlich im sub-

jektiven Gefühl oder Bewußtsein. Und „diese göttliche Wirkung ist Licht und Gnade, Wahrheit und Kraft zum Guten" (Loisy). Mithin bedarf es zum „Glauben" an Gottes Dasein und Offenbarung keiner übernatürlichen Gnade; denn die unmittelbare Erfassung des Göttlichen im Gefühl ist schon selbst Licht und Kraft, Gnade und Wahrheit. Wenn zwar das Gefühl des Göttlichen einen Inhalt hat, nämlich dieses „Göttliche" selbst, so bleibt doch das, was dieses Erlebnis an Wahrheit in sich birgt, ebenso subjektiv wie das Gefühl selbst. Es ist „wahr" für mich, nicht wahr an sich; es ist keine objektive Norm für alle, sondern das persönliche Produkt meines Selbst; es ist keine Wahrheit außer mir, sondern nur Wahrheit in mir. Und weil dieses immanente Gotteszeugnis in den Prozeß des ganzen Seelenlebens mitverflochten ist, so folgt, daß das gefühlsmäßige „Erkennen" den allgemeinen Entwicklungsgesetzen der Menschheit folgt. Wegen der Veränderlichkeit dieser Gesetze ist aber alles nur relativ wahr, wahr für eine bestimmte Epoche, nicht wahr von Ewigkeit zu Ewigkeit. „Was man Offenbarung nennt, hat nichts anderes sein können, als das vom Menschen erworbene Bewußtsein seines Verhältnisses zu Gott[28])." Daher die Wandlungsfähigkeit der christlichen Dogmen, Sakramente usw. im Laufe der Jahrhunderte. Nichts ist fest, alles fließt. Daß auch Autorität und Kirche im althergebrachten Sinne fallen müssen, versteht sich von selbst. Denn wenn Religion, Offenbarung und Glaube nichts anderes sind als das Produkt und der Ausdruck meines Innenlebens, so ist klar, daß es eine äußere Instanz nicht mehr geben kann, die mir als gebietende Macht gegenübertritt und durch das autoritative Lehrwort den Glauben in mir entzündet. Die Lehre Christi und seiner Apostel, das Bibellesen, das Zeugnis der kirchlichen Tradition mögen als subsidiäre Mittel viel zur Befestigung und Steigerung des religiösen Fühlens und „Glaubens" beitragen: eine grundlegende, den Glauben erzeugende Bedeutung kommt ihnen nicht zu. A. Loisy ist ehrlich genug, alle diese grundstürzenden Konsequenzen einzugestehen. „Setzt man voraus," schreibt er, „daß die Wahrheit . . . etwas Absolutes ist, daß die Offenbarung diesen Charakter gehabt hat und daß das Dogma daran teilnimmt, dann allerdings sind

meine Behauptungen mehr als temerär; dann sind sie absurd und gottlos. Aber es ist unnötig, zu sagen, daß sie auch mit einer ganz anderen Auffassung von Wahrheit, Offenbarung, Unveränderlichkeit zusammenhängen[29]." Gewiß hat angesichts dessen Papst Pius X. recht, wenn er in seiner Enzyklika Pascendi vom 8. September 1907 den Modernismus brandmarkt als Totengräber nicht nur der katholischen, sondern jeder Religion, ja als „Sammelstätte aller Häresien" (omnium haereseon collectum). Von Rechts wegen müßte die protestantische Orthodoxie den Modernismus mit derselben Schärfe bekämpfen wie der Katholizismus, da es sich um die Grundlagen der Religion und Offenbarung handelt. Nur die liberale Theologie, insbesondere der Ritschlianismus mit seinem „undogmatischen Christentum", kann sich ihm anfreunden, weil beide Kinder derselben Mutter sind.

Kritik des modernistischen Offenbarungsbegriffs.

Die beste Widerlegung eines Irrtums ist die Aufzeigung der Wahrheitskörner, mit denen er sich schmückt. Für die Selbstoffenbarung Gottes im Geiste beruft sich der Modernismus vor allem auf die Tatsachen der echten Mystik, die aufs klarste beweisen sollen, daß Gott seine Gegenwart ohne jede kreatürliche Vermittlung, ohne diskursives Denken in der Seele unmittelbar erweist. Allein man übersieht, daß dieses „mystische" Gottschauen auf Erden von jeher als Ausnahmezustand für nur wenige auserlesene Seelen galt, daß diese beschränkte Antizipation der intellektuellen Intuition Gottes als eine ganz außerordentliche Gnade geschätzt ward, viel höher als das sogen. „Gebet der Ruhe". Die hl. Theresia mußte nach ihrer Bekehrung, wie sie selbst gestand, zwanzig volle Jahre warten, ehe ihr diese hohe Gnade von Zeit zu Zeit zuteil wurde. Ist es nun aber nicht eine unlogische Verallgemeinerung, wenn man so seltene Ausnahmen zu einem allgemeinen Gesetz für die Menschheit erweitert, ja auf dieser engen Basis sogar ein ganzes System aufrichtet, das nicht nur die Wege der gewöhnlichen Seelenleitung und Aszese verachtet, sondern auch der großen Masse der Unfrommen, der Lauen, der Gottlosen eine unmittelbare Erfahrung Gottes im Gefühl zumutet? Die Atheisten lachen über eine solche Utopie. Man werfe mit manchen Modernisten (z. B. Tyrrell)

nicht ein, daß bei den meisten Menschen die sittlichen Bedingungen zum unmittelbaren Gotterleben unerfüllt bleiben. Denn auch die überwiegende Majorität der frömmsten Menschen im Ordens- und Weltstand, deren heiligmäßiges Leben alle Gewähr für ihre Sittlichkeit bietet, vermag von jener Intuition Gottes in sich nichts zu konstatieren; sie fühlen eben Gott nicht in ihrem Herzen. Sollen wir sie trotzdem der moralischen Minderwertigkeit bezichtigen, weil sie sich zu morschen Stützen der modernistischen Immanenzlehre weder eignen noch hergeben können? — Außer dem mystischen führt man noch ein metaphysisches Argument ins Feld, wenn man es auch nicht so nennen darf, nachdem jeder Metaphysik barsch die Türe gewiesen worden ist. Man fragt: Ist und wirkt Gott in uns? Ja oder nein. Ist Gott ein Fremdling für uns, ein weltfernes Wesen, wie Zeus im Olymp? Oder ist der Spruch des Apostels Paulus wahr: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 28)? Allerdings kennt auch das Christentum eine Immanenz Gottes in der Welt, ja in jeglicher Kreatur. Allein sie besteht lediglich darin, daß Gott kraft seiner Unermeßlichkeit und Allgegenwart in allen Geschöpfen aufs innigste objektiv zugegen ist, daß er als Erstursache die Weltwesen nicht nur in ihrem Sein erhält, sondern auch mit allen ihren Tätigkeiten mitwirkt. Das größte Mißverständnis der Modernisten wurzelt darin, daß sie diese objektive Tatsache zum subjektiven Erlebnis umdichten und uns ein psychisches Bewußtsein von dieser göttlichen Gegenwart und Tätigkeit vorspiegeln. Kann auch nur ein einziger Modernist ehrlich von sich selbst behaupten, er habe jemals in seinem Leben den Akt der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung innerlich erlebt, in seinem religiösen Bewußtsein erfahren? Nur grobe, verhängnisvolle Selbsttäuschung liegt vor. Möchte es bei ihr nur geblieben sein! Aber die unerbittliche Logik treibt zu weiteren Schritten. In letzter Konsequenz führt der Modernismus nicht nur zur Aufhebung der übernatürlichen Offenbarung, wie schon oben gezeigt wurde, sondern auch zur Vernichtung des Theismus, dieser Grundlage jeder Religion. Wir fragen: Was ist denn eigentlich letzten Endes dieser „Gott in uns", dieser

gefühlsmäßig „innerlich erlebte Gott“? Da nach den erkenntnistheoretischen Prinzipien des Modernismus der Kausalschluß vom endlichen kontingenten Bewußtsein auf einen selbstbewußten Geistschöpfer als „Metaphysik“ verpönt ist, so bleibt als Residuum nichts übrig als das psychische Faktum dieses Gefühls selbst. Nun entsteht die entscheidende Frage: Ist das „Gefühl des Göttlichen“ der objektive Ausdruck des transzendenten Gottes selbst, oder aber bleibt auch der Inhalt des Gefühls nach wie vor rein „subjektiv“? Wenn ersteres, wie kommt es, daß Tausende und Abertausende, insbesondere die Gottesleugner, den Besitz des Gottgefühls verleugnen, „Gott“ darin nicht entdecken? Wenn letzteres, wie ist es möglich, aus dem Subjektivismus herauszukommen und zur Anerkennung eines transzendenten Gottes zu gelangen? Und was ließe sich erst über das Wesen Gottes, seine Attribute, seine Persönlichkeit ausmachen? Auf die Frage: „Ist der immanente Gott persönlich oder unpersönlich?“ hat der Modernismus keine befriedigende Antwort und kann keine haben. Es ist höchst verdächtig, daß die Modernisten mit Vorliebe vom neutralen „Göttlichen“, statt vom persönlichen „Gott“ sprechen. Wollen sie die Gefahr vor sich selbst verbergen, daß der große Anonymus in uns sich schließlich als der pantheistische Allgeist, das unpersönliche Allbewußtsein entpuppen könnte? Das wäre allerdings hochmodern, weil die Position des zeitgenössischen Monismus. Ihre protestantischen Kollegen sind so ehrlich, sich offen zum Pantheismus zu bekennen; denn in ihm muß die Immanenzlehre logisch endigen. „Der menschliche Geist“, sagt A. Sabatier, „kann nicht an sich glauben, ohne an Gott zu glauben; er kann nicht an Gott glauben, ohne ihn in sich selbst zu finden . . . Denn in seinem Denken fühlt er Gott wirkend und gegenwärtig in Gestalt des logischen Gesetzes, in seinem Willen in Gestalt des sittlichen Gesetzes[30]).“ Hören wir auch eine deutsche Stimme: „Dort innen webt der heilig lebendige Allzusammenhang mitten durch uns hindurch . . . Dort innen, wenn wir einzusinken vermögen in die Geheimnistiefen, wird Gott erlebt[31]).“ Ein solcher verschwommener, abstrakter, unpersönlicher Gott ist schließlich auch der im-

manente Gott des Modernismus, d. h. kein Gott. War der Ausgangspunkt des Modernismus zwar nur der Agnostizismus als „Methode“, so ist doch das Ufer, an dem er zuletzt landet, der Atheismus. Damit ist aber die äußere Offenbarung Gottes zur Unmöglichkeit, die innere Offenbarung Gottes zur unwahren Phrase herabgesetzt. Die Theologie ist zerstört, es gibt nur mehr eine religiöse Anthropologie.

3. Kapitel.

Die Vereinbarkeit der Offenbarung mit der Natur des Geistes. Die Psychologie der Offenbarung.

Geschichtlicher Rückblick: Deismus, Rationalismus, Pantheismus.

Das Schlagwort von der Unvereinbarkeit der Offenbarung mit dem Wesen des Menschengeistes klingt uns zwar schon lange in den Ohren, ist aber bis jetzt von keiner berufenen Seite durch einen ernsten, überzeugenden Beweis zu erhärten versucht worden. Im Laufe der neueren Geistesgeschichte traten als offenbarungsfeindliche Systeme vornehmlich drei Richtungen hervor, von denen die eine zeitlich und logisch die andere aus sich hervortrieb: ihr vereinter Massenstoß verschuldet großenteils das Elend der heutigen religiösen Lage. Diese Richtungen sind der Reihe nach: der Deismus, der Rationalismus und der Pantheismus.

Den ersten Anstoß zur Bekämpfung der Offenbarung gab im 18. Jahrhundert der englische Deismus, welcher die Welt von Gott, die Religion von der Offenbarung, den Willen von der Gnade loslöste. An Stelle der christlichen Mysterienreligion hätte eine seichte Vernunftreligion treten, das Übervernünftige des Geheimnisses sich in philosophisch ableitbare Verstandeseinsicht verflüchtigen, das Sakrament und der Kultus in reine Symbolik sich auflösen sollen. Ein auf halbem Wege stehen gebliebener Theismus, wählte der Deismus trotz seines Festhaltens an einem persönlichen Schöpfer seine Position auf dem unhaltbaren Standpunkt, daß Gott nach der Welterschaffung sich um das Werk seiner Hände nicht mehr kümmere, daß der „Weltbaumeister" den sausenden Webstuhl der Zeit, den er kunstvoll errichtete, ohne Beaufsichtigung seinem schnurrenden Lauf überlasse und durch unabänderliche Naturgesetze sich jeglichen Eingriffs in den Weltlauf begeben habe. Nach dem trennenden Strich,

den er zwischen sich selbst und der Welt gezogen, hatte Gott keine andere Wahl, als mit gebundenen Händen der weltfrohen Menschheit teilnahmslos zuzuschauen. Damit waren Offenbarung, Weissagung und Wunder mit einem Hieb beseitigt. Auf dem Kontinent von der deutschen „Aufklärung" begierig aufgegriffen, wurden diese Ideen von den französischen Enzyklopädisten in offenem Zynismus in taktische Grundsätze umgemünzt, welche die ganze kirchliche, staatliche und bürgerliche Ordnung in ihren Grundfesten erschütterten und in der französischen Revolution sich explosionsartig nach außen hin Luft verschafften. Die „Grundsätze von 1789" waren nichts anderes als die praktische Probe auf die Richtigkeit der Lehren des Deismus und der Aufklärung. Beide miteinander verwandte Strömungen waren aber in ihrem innersten Wesen auch schon Rationalismus, d. h. Emanzipation des Menschen von Gott, allseitige Autonomie der Vernunft. Nach der Absicht der Jakobiner war die gewaltsame Aufrichtung der Volkssouveränität nicht nur ein Protest gegen das Gottesgnadentum der Fürsten, sondern auch ein Triumph des Menschen über Gott und jegliche Autorität. Ni Dieu ni maître. Der Mensch ist absolut frei, frei in jeder Beziehung. Kein Gesetz bindet ihn außer demjenigen, welches er selbst sich gibt und wieder nehmen kann.

„. . . Es liebt ein jeder, frei sich selbst
Zu leben nach dem eigenen Gesetz.
Die fremde Herrschaft wird mit Neid ertragen."
(Schiller.)

Allerdings erwies sich die blutige Henkerwirtschaft der französischen Revolution bald genug als ein riesiges Fiasko. Aber die einsetzende Reaktion vermochte die Idee schrankenloser Freiheit aus dem Herzen der Menschheit nicht mehr auszurotten. Anstatt den handgreiflichen Mißerfolg auf die Falschheit der treibenden Prinzipien zurückzuführen und durch das Zurückgehen auf die Wurzeln des Christentums der Wiederkehr ähnlicher Umwälzungen vorzubeugen, begaben sich ernste Philosophen ans Werk, um das verlorene Gut der absoluten Autonomie auf dem Umwege philosophischer Denkarbeit zurückzuerobern. Am nachhaltigsten erwies sich der Erfolg Kants mit seiner „Autonomie der praktischen Vernunft", aber auch mit so manchen Ansätzen zum Pantheismus, welche seine ganze Philosophie durchsetzen[32]). Diese halbe Vernunftvergötterung übertrieben seine Epigonen (Fichte, Schelling, Hegel) zur förmlichen Vergottung des Menschen. Den Hauptsatz des Rationalismus: „Die Vernunft ist die einzige Quelle der Wahrheit" steigerte Hegel zur Behauptung: „Sein und Denken im Menschen sind identisch" (Panlogismus). So schlug der Rationalismus zuletzt ganz konsequent in den Pantheismus um, dessen Echo bis tief in die protestantischen Theologenkreise nachhallte und auch im modernen Monismus den vernehmbarsten Oberton bildet. Hatte der Hegelsche Pantheismus den halb verges-

senen Entwicklungsgedanken ohne prüfende Rücksicht auf die rauhe Erfahrung wieder zu Ehren gebracht, so half ihm Charles Darwin aus seiner abstrakten Verstiegenheit heraus, indem er ihm durch die Entdeckung der „natürlichen Zuchtwahl" auch eine empirische Begründung zu geben suchte. Das Weltbild erfuhr durch das gründliche Studium der lebenden Natur eine durchgreifende Umgestaltung. Was vorerst nur als bescheidene Naturerklärung auf dem beschränkten Gebiet der Botanik und Zoologie sich ausgab, das wuchs bald zur umfassenden Weltanschauung hinaus. Nachdem der Darwinismus den Zweckgedanken aus der Naturbetrachtung verbannt und die ganze Weltentwicklung auf sich selbst gestellt hatte, begannen andere fleißige Hände das Prinzip der Entwicklung auf alle Gebiete des menschlichen Denkens und Schaffens, zuletzt auch auf die Geisteswissenschaften auszudehnen. So kam es, daß die immer tiefere Wurzeln suchende Autonomie des Menschen am zünftig gewordenen Evolutionismus einen mächtigen Bundesgenossen fand. Aber noch von einer anderen Seite her strömten Hilfskräfte in Scharen herbei. Wie Darwin den Kampf in der Natur, so entdeckte Karl Marx das Elend in der Gesellschaft. Es ist kein bloßer Zufall, daß die grundlegenden Werke beider Männer: „Die Entstehung der Arten" und die „Politische Ökonomie" im gleichen Jahre erschienen sind. Beide Reformer glaubten an die Unabänderlichkeit blinder Naturgesetze, glaubten an den mechanischen Ablauf alles Geschehens in Natur und Menschenwelt. In einer solchen materialistischen Natur- und Geschichtsbetrachtung hatten Gott und Unsterblichkeit, Offenbarung und Wunder keinen Raum. Im sozialistischen Zukunftsstaat wird nach Marx die Religion, dieses „Opium des Volkes", ganz von selbst verschwinden. Solche Ideen beherrschen noch heute die Grundstimmung nicht nur vieler Gebildeten, sondern vor allem der sozialdemokratischen Arbeiterschaft. Auch Philosophen arbeiten mit an der Entchristlichung des Volkes. Der Autonomie der Vernunft stellt man die Autosoterie des Willens, der Freiheit der Wissenschaft die Selbsterlösung von Elend und Sünde an die Seite (Ed. v. Hartmann). Die Transzendenz muß der Immanenz weichen: der Mensch ist sein eigener Gott. Will man zwar den Menschheitskultus nicht mehr, wie im Positivismus von Aug. Comte, bis zur förmlichen Anbetung treiben, so fehlt es dennoch an Versuchen der Menschenvergötterung heute so wenig wie in den Tagen des an Apotheosen so reichen altrömischen Kaisertums. Der Mensch war ein Tier, sagt man, und er ward Mensch. Warum sollte auf dem Mutterboden seiner unbegrenzten Entwicklungsmöglichkeiten nicht der „Übermensch" (Nietzsche) gezüchtet werden? Auf das Evangelium der Menschwerdung Gottes folgt das Evangelium der Gottwerdung des Menschen (Oliver Lodge). Auch der „deutsche Monistenbund" will der Welt nicht bloß eine Weltanschauung bescheren, die das Denken und das ästhetische Gefühl befriedigt, sondern auch eine neue Religion gründen, die das Christentum verdrängt und ersetzt (Häckel).

Diese auf den drei Etappen des Deismus, Rationalismus und Pantheismus erreichte Endstation, welche die heutige Lage charakterisiert, läßt sich kurz als der anthropozentrische Standpunkt bezeichnen. Nicht mehr Gott ist die theozentrische Sonne, um welche Welt und Menschheit wie Planeten kreisen, sondern der Mensch selbst hat sich zur Sonne gemacht, die in ihrem selbstleuchtenden Glanze keines fremden Lichts und keiner erborgten Kraft mehr bedarf. Alles muß vor dieser versengenden Glut in nichts zerschmelzen: Unsterblichkeit und Jenseits, Theismus und Christentum, Offenbarung und Glaube. So muß der apologetische Aufbau wieder ganz von unten beginnen. Unter der Voraussetzung, daß ein persönlicher Gott und eine unsterbliche Geistseele existieren, soll insbesondere dem Rationalismus gegenüber, der hier unser Hauptgegner ist, auf rationellem Wege die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung dargetan werden. Übrigens besitzen die gegen ihn gerichteten Argumente eine solche Stoßkraft, daß sie auch die unhaltbaren Positionen des Deismus und Pantheismus mittreffen.

Kurze Widerlegung des Rationalismus.

Mit dem stolzen Grundsatz, die Vernunft allein sei Quelle, Maß und Prinzip aller Wahrheit, spricht der Rationalismus nicht nur eine handgreifliche Unwahrheit aus, sondern er streut auch eine Saat aus, welche die giftigsten Früchte zeitigt. Durch und durch unwahr in seinem Prinzip, ist er auch höchst verderblich in seinen Konsequenzen.

Es verrät eine traurige Verkennung der Natur des menschlichen Geistes, wenn man die offenkundige Tatsache in ihrer Tragweite nicht zu würdigen weiß, daß unser Denken in mannigfachster Weise von inneren und äußeren Voraussetzungen abhängt, auf Schritt und Tritt gegen unübersteigliche Schranken stößt und von einem Heer von Irrtümern, Schwankungen und Zweifeln umlagert ist. Wie kann eine solche von Unwissenheit, Irrtum und Zweifel gepeinigte Vernunft ohne den Vorwurf größter Anmaßung den Anspruch auf den quellenhaften Besitz der Wahrheit, auf schrankenlose Autonomie erheben? Die bekannte Mommsensche Forderung der „Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft“ wird ihrer inneren Unwahrheit schon durch die notorische Tatsache über-

führt, daß jede Forschung am Anfang, in der Mitte und am Ende ihres Weges zahllose Voraussetzungen aufweist. Sie wird aber auch grell beleuchtet durch die Zerfahrenheit, Unsicherheit und Uneinigkeit, die auf fast allen Gebieten der wissenschaftlichen Forschung herrscht[33]). Im übrigen ist die Frage erlaubt: Woher hat der Rationalismus sein Prinzip von der Selbstherrlichkeit der Vernunft geschöpft? Etwa aus der Vernunft? Allein das wäre ein offener Zirkelschluß. Oder aus der Erfahrung und Geschichte der Wissenschaften? Aber beide beweisen nicht nur nicht obigen Grundsatz, sondern zeugen positiv dagegen. Oder endlich aus der Autorität hervorragender Denker, insbesondere Kants? Aber wie kann die Autorität eine Wahrheitsquelle sein, wenn die Vernunft allein alles zu sagen hat? Und warum sträubt man sich gegen die Autorität der göttlichen Offenbarung? So hängt denn der Hauptsatz des Rationalismus unbewiesen in der Luft.

Was aber die schlimmen Konsequenzen betrifft, so entdecken wir unschwer eine frappante Ähnlichkeit unserer heutigen Zeitläufte mit der griechischen Sophistik, gegen die der alte Sokrates das Banner der Tugend und Wahrheit entfaltete. Hier wie dort derselbe schrankenlose Individualismus, dieselbe Autonomie auf religiös-sittlichem Gebiete, dieselbe Ungezügeltheit des freien Denkens. Und die Folgen? Überall Niedergang von Religion und Sittlichkeit, Anarchie im wissenschaftlichen Denken, Fälschung des Begriffes der Wahrheit, allgemeiner Skeptizismus. Wie der heutige Pragmatismus die Wahrheit zu einem individuellen, flüssigen Begriff und die Religion zu einer zwar nützlichen, aber verbrauchbaren Wertsache herabwürdigt, so betonte auch schon die antike Sophistik die Relativität aller Wahrheit und proklamierte den echt rationalistischen Grundsatz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ (Protagoras). Liegt nicht eine tragische Selbstdemütigung der Vernunft in der historischen Erfahrung, daß der wissensstolze Rationalismus sich in seinen geraden Gegensatz, die völlige Verzweiflung an aller Wahrheit, verkehren kann? Deshalb ist aber der Umschlag in Skeptizismus auch einer der besten Prüfsteine seiner inneren Unwahrheit. Mehr komisch als tragisch muß uns die

weitere Tatsache anmuten, daß der kleine Gernegroß „Vernunft“ auch in entgegengesetzter Richtung sich verirrt, indem er mit einem Salto mortale sich bis zur Höhe des Absoluten, also auf den Thron Gottes schwingt. Das Extrem des Pantheismus liegt dem Rationalismus ebenso nahe wie das andere des Skeptizismus. Nach Ausweis der Geschichte der Philosophie sind beide Extreme die legitimen Kinder des rationalistischen Autonomismus. Trägt der erste Sprößling, die allgemeine Zweifelsucht, immerhin noch menschliche wenn auch verzerrte Züge, so wirkt hingegen sein Zwillingsbruder, der Pantheismus, direkt abstoßend, weil er alle Irrtümer, Schwächen und Sünden vom Menschen auf die Gottheit abwälzt. Kann das menschliche Herz mit einem solchen irrenden, unwissenden, sündigenden „Gott“ sich zufrieden geben? Indem der Rationalismus, schon in seinem Prinzip innerlich unwahr, in seinen Konsequenzen bald zum Skeptizismus, bald zum Pantheismus hindrängt, hat er sich selbst als unhaltbar gerichtet.

Gleichwohl verdienen seine Einwendungen gegen die Vernünftigkeit und Naturgemäßheit der Offenbarung gehört zu werden. Denn eine göttliche Kundgebung, die entweder mit der Natur des Geistes oder mit den Entwicklungsgesetzen der Menschheit in offenen Widerspruch träte, müßte auch von uns als unmöglich abgelehnt werden. Indem wir das zweite Problem bis zum nächsten Kapitel verschieben, stellen wir zuerst die Frage zur Diskussion: Ist die Offenbarung mit der Natur des menschlichen Geistes vereinbar?

Vereinbarkeit der Offenbarung mit der Natur des Geistes von Seiten des Menschen.

Da die äußere Offenbarung in letzter Instanz auf einen geistigen Verkehr zwischen Gott und Mensch hinausläuft, so muß als Bedingung ihrer Möglichkeit auf seiten des Menschen eine gewisse Empfänglichkeit für die höhere göttliche Belehrung, auf seiten Gottes aber die Bereitschaft von Mitteln zur Vergewisserung über den göttlichen Ursprung des Mitgeteilten vorausgesetzt werden. Die erste Bedingung ist aber schon in der geistigen Anlage des Menschen als des „Ebenbildes Gottes“ vollauf erfüllt. Der Mensch ist ja kein Klotz oder Stein, mit dem Gott allerdings nicht in geistige Verbindung treten könnte, sondern er ist ein Vernunftwesen, ein Abglanz des unendlichen Gottgeistes selbst, und deshalb von vornherein angelegt auf die Wahrheit. „Wie das leib-

liche Auge sonnenhaft sein muß, um das Licht der Sonne aufnehmen zu können, so muß auch das Auge des Geistes für die Sonne der ewigen Wahrheit empfänglich sein" (Schanz).

Diesen Grundzug unserer Seele übersah O. Pfleiderer, als er der christlichen Offenbarungstheorie vorwarf, daß sie „den menschlichen Geist als totes Gefäß betrachte, in das der Inhalt von außen eingegossen wird[34])". Allerdings, wer mit W. Herrmann fordert, der Christ müsse „die Wahrheit selbst aus sich selbst erzeugen", statt sie als „etwas objektiv Gegebenes" in sich aufzunehmen, der hat von vornherein nicht nur die göttliche Offenbarung, sondern auch jede menschliche Pädagogik unmöglich gemacht[35]). Die geistige Entwicklung des Kindes ist nicht absolut spontan; von der Wiege bis zur Entfaltung des Selbstbewußtseins hängt sie vielmehr von einem unausgesetzten Zustrom äußerer Anstöße ab. Auch im lernfähigen Alter spinnt es seine Kenntnisse nicht, wie die Spinne ihr Netz, aus seinem Bewußtsein hervor, sondern es muß seine geistige Nahrung von außen einsaugen, wie die Honigbiene den Blütenstaub. Sein erster Schritt ist nicht Wissen, sondern Glauben. Schon die Buchstaben des Alphabets, den Namen seines Heimatsdorfes, die Flüsse und Städte auf der Landkarte muß der ABC-Schütze dem Lehrer aufs Wort glauben. Mit der Skepsis als Ausgangspunkt käme das Kind niemals in den Besitz der elementarsten Bildung. Und dieses tiefe Glaubensbedürfnis in profanen Dingen erlischt bei ihm auch im späteren Lebensalter nicht. Sogar der Gelehrte bleibt für fast alle Wissensgebiete, in denen er nicht Spezialist ist, auf das Vertrauen in fremde Forschungen angewiesen. Er muß, will er die Lücken in seinem Wissen ausfüllen, sich an Fachautoritäten halten, die ihm ihre Forschungsergebnisse vermitteln. Wollte er in unangebrachtem Gelehrtenstolz alles selbst nachprüfen, was andere erforschten, so würden oft die Fingernägel ausreichen, um sein ganzes selbsterforschtes Wissen darauf zu schreiben. Und nun sollte es unserer Natur widersprechen, wenn sie in den wichtigsten religiös-sittlichen Fragen vom göttlichen Lehrer wertvolle Aufschlüsse erhält, in jenen Fragen, die wegen ihrer drängenden Eile keinen langen Aufschub vertragen! Wer das liebevolle, der Natur sich innig anschmiegende Eingreifen Gottes in den religiösen Entwicklungsgang des Menschen mit D. Fr. Strauß als eine „Durchlöcherung des Naturzusammenhanges" empfindet, der sei so ehrlich, auch die Erziehungsarbeit des Pädagogen als eine fremdartige, unnatürliche Störung der kindlichen Entwicklung zu brandmarken. Nichts ist dem Menschen so natürlich als Erziehung, Unterricht und Glaube, schon darum, weil diese Trias ein unabweisliches Bedürfnis für ihn ist. Wie die erzieherische Leitung des Kindes keine Vergewaltigung seiner Natur, sondern die naturgemäße Anregung und Entfaltung seiner geistigen Fähigkeiten bezweckt, so bedeutet auch die übernatürliche Belehrung und Führung des Menschen

durch Gott keine Unterdrückung seiner Eigenart, sondern vielmehr die Entwicklung, Vervollkommnung und Erhöhung seiner angestammten Anlagen und Kräfte. Der veredelte Wildling verliert durch das aufgepropfte Edelreis nichts von seiner ursprünglichen Lebenskraft; nur daß seine Säfte zu höherer Fruchtbarkeit erhoben werden, die sich zur Zeit der Ernte in den köstlichen Edelfrüchten offenbart.

Vereinbarkeit der Offenbarung mit der Natur des Geistes von seiten Gottes.

Indessen würden alle diese Erwägungen die Vereinbarkeit der Offenbarung mit der Natur des Geistes noch nicht zu erweisen vermögen, wenn es Gott an Mitteln gebräche, um sich dem Menschen verständlich zu machen und, worauf es gegenüber so vielen falschen Offenbarungen vor allem ankommt, die unfehlbare Gewißheit zu schaffen, daß wirklich er selbst und nicht der durch Halluzination oder Selbstbetrug irregeleitete Privatgeist gesprochen hat. Die Antwort hierauf ist in der göttlichen Allmacht gegeben. Es käme einer Zerstörung des Gottesbegriffes gleich, an der Möglichkeit einer irrtumslosen Verständigung zwischen dem unendlichen und endlichen Geist zu zweifeln, wo doch der viel niedrigere, geistige Verkehr von Mensch zu Mensch außer Frage steht. Wie schon früher hervorgehoben, liegt der modernistischen Immanenzlehre der ganz richtige, aber mißdeutete Gedanke zugrunde, daß nichts sich so nahe berührt und ineinander lebt als der Geist Gottes im Menschen. Quid interius Deo? Wie sollte es der Allwahrheit also unmöglich sein, ihr Licht in die Seele der Offenbarungsorgane, der sie so nahe ist, einzustrahlen und sie auch von der Echtheit dieses Lichts zu überzeugen! Schon die Innerlichkeit dieses Vorganges schließt die Vorstellung aus, als handle es sich hierbei um eine „mechanische Übertragung", ein unverstandenes „Einsprechen von außen". Auch die Voraussetzung von Fritz trifft nicht zu: „Außerhalb des menschlichen Bewußtseins von einer Offenbarung reden, heißt am Schatten das Licht anzünden." So liegt die Sache wahrlich nicht. Nein, Licht entzündet sich am Licht, Geist nährt sich vom Geiste. Der Schüler lernt vom Meister. Und selbst wenn die Offenbarungsorgane trotz der unmittelbaren Einstrahlung des „prophetischen Lichtes" an der Echtheit des göttlichen Ursprungs der ihnen geoffenbarten Gedanken zweifeln könnten, so läge für Gott immer noch das Mittel bereit, eventuell durch ein äußeres Wunder, sei es vom

Offenbarungsträger selbst oder von einem anderen oder endlich unmittelbar von Gott gewirkt, den Zweifelnden oder Ungewissen von der Göttlichkeit der empfangenen Eingebungen zu überzeugen.

Enthält aber die Annahme einer göttlichen Offenbarung nicht das virtuelle Eingeständnis einer mangelhaften Naturausstattung des Menschen? Ist nicht die Notwendigkeit von Reparaturen an einer Maschine ein beschämendes Zeugnis für das mangelhafte Können des Technikers? Die Rationalisten (z. B. Strauß) argumentieren also: Entweder genügt die gottgegebene Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit oder sie genügt nicht. Im ersten Falle brauchen wir keine göttliche Offenbarung, da wir ohne sie auskommen. Im zweiten Fall wird der Mensch zum Krüppel und Gott zum Stümper herabgewürdigt. Dieses Dilemma wäre vielleicht unentrinnbar, wenn das spezifische Offenbarungsgut zu den natürlichen Ausstattungsstücken des Menschen gehörte. Wäre der Mensch nicht zu einem übernatürlichen, in der beseligenden Gottanschauung gipfelnden Ewigkeitsziel berufen, so müßte freilich — wenigstens prinzipiell — seine in der Schöpfung empfangene Naturausstattung zur Erreichung einer bloß natürlichen ewigen Seligkeit ausreichen. Aber selbst dann würde die gnadenvolle Darbietung einer wie immer beschaffenen göttlichen Anleitung und Hilfe den Naturmenschen noch lange nicht zu einer „Mißgeburt“ verunstalten. Denn auch der natürliche Mensch bedarf im Pilgerstand nicht nur Licht, um zu sehen, sondern auch Kraft, um zu gehen.

Auch das gesunde Kind muß am Gängelband der Mutter gehen lernen und zum selbständigen Gebrauch seiner Kräfte erzogen werden. Sinkt das kleine Wesen deshalb zum „Krüppel“ herab, weil es sich nicht selbst helfen, sich nicht selbst erziehen kann? Verliert der Kosmos etwas von seiner angeborenen Vollkommenheit, wenn er zu seiner Selbstentwicklung äußerer Anstöße und richtunggebender Kräfte bedarf? Das leibliche Auge bleibt gewiß ein herrliches Meisterstück des göttlichen Künstlers, obschon es zur künstlichen Bewaffnung mit Fernrohr und Mikroskop greifen muß, um die Wunder der Milchstraße und der lebendigen Kleinwelt zu schauen, die dem unbewaffneten Blick auf immer entzogen bleiben würden. So erscheint auch die christliche Offenbarung nicht nur mit der Allmacht und Allweisheit vereinbar, sondern auch wertvoll als ein Geschenk selbst in

solchen Fragen, deren Lösung an und für sich seine natürliche Leistungsfähigkeit nicht überschreitet. Ja die Harmonie zwischen beiden Faktoren springt derart in die Augen, daß der Unglaube die übernatürlichen Züge ganz übersehen kann, indem er überall nur Natur zu sehen glaubt.

„Du siehst nur das Natürliche der Dinge,
Denn deinen Blick umhüllt das irdische Band.“
(Schiller.)

Notwendigkeit psychologischer Vermittlung

Es war kein glücklicher Einfall von Max Müller, wenn er die Möglichkeit der paradiesischen Uroffenbarung durch den unpassenden Vergleich zu diskreditieren suchte, als habe Gott Grammatik und Lexikon einer fremden Sprache vom Himmel fallen lassen, um die Menschen in einem unverstandenen Idiom zu belehren. Allein es ist doch sonnenklar, daß die Sprache der Offenbarung, die Gott zu uns redet, sogar bei der Verkündigung von Glaubensgeheimnissen verständlich sein muß. Um aber verständlich zu sein, bedarf sie vor allem der psychologischen Vermittlung im menschlichen Bewußtsein, welche eine fremde unbekannte Sprache nie und nimmer bewerkstelligen könnte.

In neuester Zeit spielt in gläubigen und ungläubigen Kreisen die „Psychologie der Offenbarung“ keine geringe Rolle. Nach der Meinung von A. Sabatier ist „die Offenbarung so universal wie die Religion selbst; sie steigt ebenso tief, geht ebenso weit, klimmt ebenso hoch und begleitet sie stetsfort“[36]). Wer freilich das Wesen der Religion in das „Gebet des Herzens“ und dieses in das befreiende Gefühl gegenüber dem der Seele immer gegenwärtigen Absoluten versetzt, der ist logisch gezwungen, die „Antwort des Göttlichen“ auf den Angstschrei der Seele schon als göttliche „Offenbarung“ auszugeben. Den Fußspuren von Sabatier, Ménégoz u. a. ist der französische Modernismus mit einer Treue gefolgt, die einer besseren Sache würdig gewesen wäre. Religion, Offenbarung, Glaube sind auch ihm reine Innenzustände, psychische Erscheinungen, Wechselbegriffe, welche in der Hauptsache nur einer psychologischen Deutung fähig sind. Wohin diese verhängnisvolle Auffassung führt, haben wir oben gesehen. Vom christlichen Standpunkte aus kann man weder das problematische „Gefühl des Göttlichen“ in uns, noch jene lichten Gnadenblitze, welche die Dunkelheit unseres Innenlebens plötzlich erhellen, als Offenbarungen Gottes im eigentlichen Sinne ansprechen. Denn diese Erleuchtungen, selbst wenn sie in der seltenen Form von Privatoffenbarungen aufträten, knüpfen unweigerlich an die ordentlichen Heilswege der Gesamtheit an, sich zwanglos dem objektiven Organismus der Heilsverkündigung unterordnend.

Die Bekehrungsgnade mit all ihren „Offenbarungen“ über die Häßlichkeit der Sünde weist den Missetäter an die gottverordneten Instanzen, durch deren Vermittlung ihm die göttliche Verzeihung gewährt wird. Die neueste Religionspsychologie (W. James, Coe, Starbuck u. a.) hat es sich zur besonderen Aufgabe gesetzt, den psychologischen Prozeß sowohl der langsamen als namentlich der plötzlichen Bekehrungen bis in seine letzten Fasern zu zergliedern und ein genaues, rein psychologisches Bild von diesen merkwürdigen Seelenvorgängen zu entwerfen. So lange sie jedoch, wie dies bis jetzt der Fall zu sein scheint, im reinen Psychologismus stecken bleibt und die ethischen Wertmaßstäbe außer Anschlag läßt, wird es ihr niemals gelingen, zwischen dem Verrat des Judas und der Bekehrung Pauli eine scharfe Demarkationslinie zu ziehen. Das heißt aber so viel als daß ihr das eigentliche Wesen der Bekehrung auf immer verschlossen bleibt[37]).

Psychologie der Offenbarung.

Nachdem wir das Wesen der christlichen Offenbarung in die übernatürliche Wahrheitskundgebung an auserwählte Werkzeuge Gottes verlegt haben (vgl. 2. Kap.), können wir die Psychologie der Offenbarung nur auf diese auserlesenen Vermittler des göttlichen Offenbarungswillens anwenden. Für die übrige Menschheit, an die der prophetische Auftrag Gottes ergeht, sind entweder die Gesetze der gewöhnlichen Psychologie oder in höheren Stadien die Psychologie der Gnade und des Gebetes maßgebend[38]). In den eigentlichen Offenbarungsorganen, durch die allein Gott zur Mitwelt spricht, kam die göttliche Einwirkung im allgemeinen durch das sog. „prophetische Licht“ zum psychischen Ausdruck, welches wir oben schon teils als Offenbarungs-, teils als Schriftinspiration kennen gelernt haben. Der Nachweis der an diesem Punkt einsetzenden psychologischen Genesis der Offenbarung ist eine wichtige Voraussetzung ihrer Vereinbarkeit mit der Natur des Geistes. Die psychischen Formen dieses göttlichen Lichtes lassen sich natürlich nicht a priori konstruieren, sondern müssen aus den Erfahrungen der Offenbarungsgeschichte selbst geschöpft werden. Im großen ganzen zeigt sich eine große Mannigfaltigkeit der Formen in Verbindung mit dem Bestreben, zu immer höheren und geläuterteren Kategorien aufzusteigen, je reiner und geistiger die Offenbarungsstufe wird, auf der sie stehen oder zu der sie führen.

Traum.

Auf der untersten Stufe steht der Traum, jener Zustand des Schläfers, der schon wegen seiner Abgewandtheit vor-

der störenden Außenwelt ein günstiges Mittel abgibt, durch das Gott in der Ruhe der Seele sehr wohl seinen Willen kundtun kann. Aber nirgends ist so viel Vorsicht am Platze als hier; denn „Träume sind Schäume“. Dies wußten auch die Israeliten. Ein „Träumer“ zu sein, war kein Vorzug, sondern ein Vorwurf (vgl. Gen. 37, 19). Auf bloße Träume hin konnte niemand sich als Prophet, d. i. als Gesandter Gottes, legitimieren (vgl. Deut. 13, 2 ff.; Jer. 23, 25 ff. u. ö.). In den seltensten Fällen ist denn auch eine Offenbarung öffentlichen Charakters durch das Medium des Traumes hindurchgegangen, und selbst dann war ihre Echtheit durch andere Kriterien kontrollierbar. Auch waren es fast niemals offizielle Offenbarungsträger, denen Gott im Alten Bunde Träume sandte, sondern zumeist Privatpersonen, Weltleute oder heidnische Könige. Im Neuen Testament wären außer dem hl. Joseph, dem Nährvater Jesu, etwa die Weisen aus dem Morgenland zu nennen. Oft bedurfte es erst des gotterleuchteten Dolmetschers, um den fremden Traum richtig zu deuten, wie z. B. bei Pharao und dem ägyptischen Joseph, Nebukadnezar und Daniel. Von der Außenwelt ließ sich die Göttlichkeit eines Traumes in der Regel erst aus dem historischen Erfolg konstatieren. Die innere Angemessenheit und Geeignetheit des Traumes, unter Umständen auch als Mittel für wahrhaft göttliche Einsprechungen zu dienen, erhellt schon aus manchen seiner merkwürdigen Begleiterscheinungen, wie Zukunftsahnung, Hellsehen u. dgl. Denn die Gnade schmiegt sich am liebsten den natürlichen Bedingungen an, um sie sodann in die höhere Ordnung der Übernatur zu heben.

Eine höhere Offenbarungsweise ist die Schauung, die Vision, das innere Gesicht. Psychologisch läßt sich die Vision beschreiben als jener übernatürliche Bewußtseinszustand, in welchem der vom göttlichen Licht überflutete Geist Dinge bildlich-anschaulich sieht oder hört, die dem normalen und natürlichen Bewußtsein entzogen bleiben, wie z. B. die Berufungsvision des Propheten Isaias (Is. 6, 1 ff.). Die prophetische Schauung setzt nicht notwendig die unmittelbare Intuition des göttlichen Wesens voraus, sie ist ein inneres Sehen und Hören himmlischer Dinge. Verhältnismäßig selten im vormosaischen und mosaischen Zeit- Vision.

alter, trat die Vision als charakteristisch vor allem bei den Propheten des Alten Testamentes auf. Die prophetische Ergriffenheit wird vom Seher gefühlt als „Last", der „Geist Gottes" ruht schwer auf ihm, die „Hand Jahves" wird stark über ihm. Im Neuen Testamente ist die Apokalypse des Apostels Johannes ganz Vision. Auch Paulus hatte „Visionen und Offenbarungen vom Herrn" (2. Kor. 12, 1). Von der heidnischen Mantik und dem modernen Hypnotismus, magnetischen Hellsehen u. dgl. unterscheidet sich das prophetische Schauen wesentlich dadurch, daß es weder mit Bewußtlosigkeit noch mit krampfhaften Konvulsionen verbunden war (z. B. Pythia von Delphi), sondern bei aller Zurückdrängung der Sinneswahrnehmung sich vielmehr in der intensiven Steigerung der geistigen Tätigkeit bewährte. Wo in selteneren Fällen auch eine ekstatische Entrückung oder Verzückung stattfand, wie bei Isaias und Paulus, da war das innere Auge oder Ohr für das Göttliche desto mehr geöffnet und geschärft. Bei den Nachfolgern der großen Propheten, teilweise schon bei ihnen selbst (Daniel), vermitteln vielfach Engel die göttlichen Geheimnisse. Aber als den „Boten Gottes" ward ihnen dasselbe Vertrauen entgegengebracht wie dem „Geiste Gottes" selbst. Aber auch diese Engelschauung war — ganz im Gegensatz zu den ältesten Theophanien des „Jahve-Engels" — wohl zumeist ein subjektiver Vorgang im gotterleuchteten Bewußtsein und deshalb wirkliche Vision. Mit dem letzten Propheten Malachias hörte die alttestamentliche Offenbarung überhaupt auf; das Volk Israel war auf die Erwartung des Messias hinreichend vorbereitet.

Das eingesprochene Wort.

Als dritte und höchste Offenbarungsform ist psychologisch die göttliche Einsprechung von Worten und Ideen zu betrachten, welche die prophetische Bildersprache und Symbolik um so viel übertrifft, wie das Alphabet die Hieroglyphen. Insbesondere die absoluten Glaubensmysterien konnten nur durch das eingesprochene Wort zu unserer Kenntnis gelangen, wenn sie auch vielfach zunächst als fruchtbarer Samen in die Glaubenshinterlage eingepflanzt wurden, um im Laufe der Zeit sich allmählich zu entwickeln und zum vollen Baum zu entfalten. In überwältigender, einzigartiger Gestalt tritt uns der höchste

Offenbarungstypus in Christus entgegen, weil bei ihm alle Formen der Offenbarungsweise wie in einer höheren Einheit aufgehoben erscheinen. Der Traum ist in Realität, die Symbolik in Wirklichkeit, die Vision in Autopsie umgesetzt. Was er sieht und hört vom Vater, das hat er erlebt, und deshalb spricht er es aus in der Welt als ein Selbsterlebtes. Als Eingeborener im Schoße des Vaters erhorcht er nicht fremde Worte, sondern er ist der persönliche Logos, das „Wort Gottes", welches Fleisch geworden ist. Er ist bei weitem mehr als bloß inspiriert und deshalb größer als Moses und die Propheten. Er glaubt nicht, er schaut. An ihn müssen seine Diener glauben, wie an Gott selbst; denn er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Von Christus als der höchsten Spitze ergießen sich Ströme von Licht auch auf die alttestamentliche Offenbarung, erhellen manche ihrer Schatten und Dunkelheiten, erhöhen ihre innere und äußere Glaubwürdigkeit und geben ihr die letzte göttliche Begründung[39].

4. Kapitel.

Die Vereinbarkeit der Offenbarung mit den Entwicklungsgesetzen der Menschheit. Ihr öffentlich-geschichtlicher Charakter und sozialer Aufbau.

Stand der Frage.

Mit dem im vorigen Kapitel gewonnenen Ergebnis, daß die Offenbarung mit der Natur des Geistes nicht in Widerspruch steht, kann sich die Vernunft nicht eher beruhigen, als bis zugleich nachgewiesen ist, daß auch die Entwicklungsgesetze der Menschheit keine fortwährenden Unterbrechungen und unliebsamen Störungen erfuhren. Namentlich das moderne Entwicklungsprinzip ist es, das diese Forderung mit besonderem Nachdruck geltend macht. Das Menschengeschlecht ist kein Leibnizsches System von „fensterlosen Monaden“, die ohne jedwede kausale Wechselbeziehung ein isoliertes Sonderleben führen und höchstens durch eine „prästabilierte Harmonie“ zur Einheit des Seins und Wirkens zusammengeschlossen werden. Die Menschheit ist vielmehr ein lebendiges Ganzes, ein sozialer Organismus, welcher den biologischen Gesetzen der stetigen Entwicklung und des inneren Wachstums untersteht und deshalb alle fremden Eingriffe als eine Verletzung seines innersten Lebensgesetzes empfindet. Wie wäre auch, so hören wir fragen, eine Weltgeschichte und profane Geschichtschreibung möglich, wenn an jedem Punkte der gerade verlaufenden Linie plötzlich der pragmatische Zusammenhang von Grund und Folge, Ursache und Wirkung durch einen deus ex machina unterbrochen, der natürliche Fluß der historischen Ereignisse von Frist zu Frist beliebig

in ein neues Bett abgelenkt werden könnte. Wie das Wunder den Naturzusammenhang durchbricht, so durchlöchert die Offenbarung den Verlauf der Geschichte (D. Fr. Strauß). Beides steht im Widerspruch zur Wissenschaft — hier zur Historik, dort zur Naturwissenschaft.

An der Hand des tatsächlichen Verlaufs der Heilsgeschichte kann es uns nicht schwer fallen, die geäußerten Bedenken zu zerstreuen und die volle Harmonie zwischen Offenbarung und Geschichte darzutun. Als Nebenfrucht dieser Betrachtung wird sich aber noch ein zweiter Gesichtspunkt von großer Wichtigkeit herausstellen, nämlich der öffentlich-geschichtliche Charakter der Offenbarung, der eine notwendige Begleiterscheinung der göttlichen Offenbarungstätigkeit bildet. Als dritte und letzte charakteristische Eigenschaft, eine natürliche Folgerung aus beiden genannten Faktoren, heben wir den sozialen Aufbau der religiösen Gesellschaft durch die Offenbarung hervor. Der Gott der Offenbarung als Ursache, der öffentlich-geschichtliche Charakter als Begleiterscheinung, endlich der soziale Aufbau als Wirkung —: in diesen drei Ideen liegt zugleich der volle Beweis für die Vereinbarkeit der Offenbarung mit den Entwicklungsgesetzen der Menschheit.

Harmonie zwischen Offenbarung und Geschichte.

Wenden wir unseren Blick zunächst auf die offenbarende Tätigkeit Gottes als der Erstursache, so gewahren wir von Anfang an eine so weitgehende Akkommodation an die Fähigkeiten, Schwächen und Vorurteile der Offenbarungsorgane und ihrer Umgebung, eine so sanfte Anschmiegung an Charakter, Bildungsstand, Zivilisation des Zeitalters, daß nur das scharfe und geübte Auge das Walten des göttlichen Fingers erkennt. Wirklich schlägt die Heilsgeschichte von Adam bis Christus einen so geordneten, ebenmäßigen Gang ein, daß die moderne Religionswissenschaft sogar die erhabene Erscheinung des Christentums als spontanes Erzeugnis der vorchristlichen Kultur begreifen zu können behauptet. Josues Kriegszüge haben dem Weltlauf keine so entscheidende Wendung aufgezwungen als die Schlachten Napoleons oder die Siege Moltkes. Große, das Geistesleben einer Nation beherrschende Genies hat es immer gegeben, nicht nur einen

Moses und Isajas, sondern auch einen Leibniz und Goethe. Wenn Gott die Weltgeschichte durch große Männer machen läßt, ohne den historischen Kausalzusammenhang zu stören, warum sollte er nicht durch seine Propheten und Apostel in das historische Gewebe die *Heilsgeschichte* so einflechten können, daß der übernatürliche Einschlag nicht zwar ausgeschlossen, wohl aber verdeckt erscheint? Was wir im ersten Kapitel über das Wechselverhältnis von Natur und Übernatur festgestellt haben, das trifft voll und ganz auch auf die Geschichte der Offenbarung zu. Weltgeschichte und Offenbarungsgeschichte sind keine ausschließenden Gegensätze, sondern bilden ein harmonisches Ganzes, dessen Kern übernatürlich, dessen Schale natürlich ist. Du kannst Kern und Schale nicht auseinanderreißen, ohne das ganze Gebilde zu zerstören. Nimm den Kern heraus, so hältst du eine hohle Schale in der Hand. In seiner Gebarung gegen die Menschheit läßt Gott weniger seine Allmacht als seine *Weisheit* spielen, die als liebevolle Vorsehung sich den menschlichen Bedürfnissen in allweg anpaßt und überall als unsichtbare Energie den geschichtlichen Entwicklungsgang beeinflußt. Durch beide Momente, Anpassung und Fortschritt, bleiben aber die immanenten Entwicklungsgesetze des Menschengeschlechts vollauf gewahrt. Auch die Offenbarung kennt, wie die Geologie und Paläontologie, den allmählichen *Fortschritt* vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Ebenso kennt sie den Stufengang vom Symbol zur Realität, vom Sinnlichen zum Geistigen. Eben darum gibt es wie eine Kulturgeschichte, so auch eine wirkliche *Geschichte der Offenbarung*, nur daß die Idee des Fortschrittes in dieser viel konsequenter und zäher durchgeführt erscheint als in jener. Denn der Offenbarungsgeschichte sind die zyklischen Sprünge der Kulturentwicklung, in welcher Fortschritt und Rückschritt, Entartung und Aufwärtsbewegung in gewissen Abständen miteinander abwechseln, unbekannt. Vom Protoevangelium im Paradies bis zum Taufbefehl Christi geht die Offenbarung in methodischer Reihenfolge mit überlegener Sicherheit auf ein vorgestecktes Ziel los: die Gründung des messianischen Gottesreiches auf Erden zur Erlösung der Menschheit durch Christus.

Die gleiche Konsequenz, die wir hier im Großen gewahren, tritt uns auch in der Entwicklung der Messiasidee, dieser Seele des ganzen Alten Bundes, mit imponierender Deutlichkeit entgegen. Und in diesem Entwicklungsprozeß ging die Schonung natürlicher Vorstellungen und Einrichtungen aus Rücksicht auf den engen Gesichtskreis eines kulturarmen, im Nomadenleben wurzelnden Volkes so weit, daß „sogar Elemente aus den arabischen, ägyptischen und assyrisch-babylonischen Religionen in das Alte Testament aufgenommen wurden, soweit sie mit dem Geiste und Leben der Offenbarungsreligion in Einklang standen und so ein Ausdruck ihres Geistes und Lebens werden konnten[40])". Aus dieser bewußten und beabsichtigten Anlehnung an natürliche Verhältnisse erklären sich ungezwungen jene zahlreichen Parallelen, die zwischen der mosaischen Jahvereligion und manchen heidnischen Kulturreligionen, besonders der babylonischen, sich konstatieren lassen. Noch auf einem anderen Teilgebiet, nämlich der Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbegriffs, läßt sich eine systematisch fortschreitende, den jeweiligen Kulturzuständen angepaßte Läuterung und Vertiefung historisch verfolgen. Wie hell sticht doch der ethische Monotheismus der Propheten ab von der gröberen Gottesidee des patriarchalischen Zeitalters und des Volkes Israel in der Wüste! „Durch diesen Fortschritt in der Belehrung seitens des Offenbarungsgottes wird die Selbstbetätigung des denkenden Geistes nicht unterdrückt, sondern angeregt, und werden die psychologischen Entwicklungsgesetze nicht durchbrochen, sondern angewendet[11])." Hiermit hängt zusammen, daß die älteste Offenbarung, die es noch mit rohen, ungeistigen Mächten zu tun hatte, einen stark sinnlichen Charakter trug, mit auffälligen „Theophanien" auftrat, die „massiven Wunder" liebte und einen sinnfälligen, an Äußerlichkeiten reichen Gottesdienst vorschrieb. „Die ägyptischen Plagen, die Strafgerichte auf dem Wüstenzuge, der Mannaregen, das Einstürzen der Mauern Jerichos, das Sprechen der Eselin und ähnliche eklatante Wundererzählungen sind nicht schon deshalb, weil sie exorbitant erscheinen, als ungeschichtlich abzuweisen[12])." Können wir die berichteten Tatsachen heute zwar nicht mehr einzeln auf ihre Wahrheit kritisch nachprüfen, so beziehen sie doch ihre Glaubwürdigkeit nicht nur aus dem Geiste des ganzen Offenbarungssystems und aus dem Zeugnis der Tradition, sondern auch und nicht zuletzt aus der Einsicht, daß die Gnade sich zur stark sinnlichen Natur eines wandernden Nomadenvolkes recht tief herablassen mußte, um sie erst allmählich zu sich emporzuheben. Wie der Erzieher zur Schwäche des Kindes herabsteigt, um es stufenweise zu sich selbst heraufzuziehen, so hütete auch der Gott der Offenbarung sich ängstlich vor dem Mißgriff, die Natur der Menschheit auf ihrer noch niedrigen Bildungsstufe zu vergewaltigen und mit einem Schlage zu erzwingen, was erst am Endpunkt eines langsamen Fortschrittes zu erreichen war. So durchzieht in

Wahrheit eine großartige Pädagogik die lange Geschichte der Offenbarung, die Lessing kurz als „die Erziehung des Menschengeschlechtes“ kennzeichnen durfte. Vom Opfer Kains und Abels bis zur „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“, die Jesus am Jakobsbrunnen als die Religion der Zukunft verkündete, war allerdings ein sehr langer Weg, mit unzähligen Meilensteinen besetzt; aber er wurde nur langsam zurückgelegt in beständiger Anknüpfung an die natürlichen Daseinsbedingungen der Menschheit.

Die Geschichte ohne Offenbarung ein Rätsel.

Der moderne Evolutionismus erblickte oben in der Offenbarung eine Gefährdung, ja Aufhebung der Stetigkeit in der allmählichen Entwicklung des Menschengeschlechts. Wir hoffen gezeigt zu haben, wie grundlos diese Befürchtung war. Es dürfte sich der Mühe lohnen, jetzt den Spieß einmal umzudrehen und zuzusehen, ob eine tiefere Geschichtsauffassung ohne das Postulat der Offenbarung für den Historiker überhaupt erschwingbar ist. Wenn nein, so hätten wir einen neuen Beweis für den Satz, daß die Entwicklungsgesetze der Menschheit mit der Offenbarung nicht im Widerstreit stehen.

Die moderne Geschichtswissenschaft ist — dank ihrer verfeinerten Methode und unbestechlichen Akribie — auf einer hohen Stufe der Vollkommenheit, vielleicht auf ihrem Höhepunkt angelangt. Zu diesem Erfolg trug nicht nur die durch die altorientalischen Entdeckungen bedingte Vergrößerung des geschichtlichen Horizontes bei, die zu fieberhafter Tätigkeit in der Sichtung, Verarbeitung und Deutung des gewaltigen Stoffes anspornte. Noch mehr war es der Einfluß der Naturwissenschaften, welcher der Geschichtschreibung im selben Maße den Charakter einer exakten Wissenschaft aufzudrücken schien, als sie selbst eine Angleichung an die Grundsätze und Methoden der Naturforschung anzustreben bereit war. Verzicht auf die aprioristische Geschichtskonstruktion Hegels, induktive Methode zur Erhebung der historischen Gesetze, Entwicklungsprinzip im Verlauf der geschichtlichen Prozesse, mechanischer Ablauf aller in strenger Kausalfolge sich abspielenden Ereignisse —: alle diese Grundsätze schienen der Historik endlich eine Sicherheit der Ergebnisse zu bescheren, die mit der Exaktheit der Naturforschung in Wettbewerb eintreten konnte. Das Ideal der unpersönlichen, streng objektiven Würdigung der historischen Geschehnisse schien endlich erreicht: hinter jedem Historiker thront unsichtbar die Muse Klio, vor deren Majestät seine Person in die Rolle des parteilosen Zuschauers zurücktritt. Die Enttäuschung ließ nicht lange auf sich warten; der Historiker kann auf seinen „persönlichen Standpunkt“ nicht ganz verzichten. Will er nicht zum bloßen Registrierapparat herabsinken, so muß er „Werturteile“ fällen, weil es Recht und Unrecht in der Weltgeschichte gibt. Und hierdurch unterscheidet er sich wesentlich

vom Naturforscher, der lediglich „Seinsurteile" zu formen braucht, welche Beobachtung und Experiment ihm direkt aus dem Herzen der Natur liefern. So kommt es, daß die Urteile des Historikers über das Christentum, die Reformation und die französische Revolution je nach seiner persönlichen Weltanschauung höchst verschieden ausfallen müssen. Freilich wird es sein Grundsatz sein, gegen sympathische Gestalten nicht parteiisch und gegen mißliebige Personen und Taten nicht ungerecht zu sein. Aber schon diese elementare Forderung setzt einen ethischen Maßstab voraus, der für den Naturforscher von selbst wegfällt. Diese Gegenüberstellung allein beweist schon, daß die naturwissenschaftliche Methode auf die Geschichte unanwendbar ist, weil sie ihrem Wesen und Charakter widerspricht. Weder die Geographie (Buckle, Mongeolle) noch die Ethnologie (Taine, Gobineau, H. St. Chamberlain) noch die Biologie (Herbert Spencer, v. Hellwald, Schäffle) noch der Darwinismus (Marx, Engels, Kautsky) noch endlich das Kulturprinzip (Karl Lamprecht) liefern uns jene mathematische „Weltformel" an die Hand, welche den Gang der Weltgeschichte nach vorwärts und rückwärts kontrolliert, die Zeiträume mit ihrem magischen Licht erhellt und über Sinn, Inhalt und Zweck der Geschichte untrügliche Aufschlüsse gibt. Der Schauplatz der Weltgeschichte ist eben kein Marionettentheater willenloser Figuren, noch weniger ein Sammelplatz stoßender und gestoßener Atome, sondern eine lebendige Bühne voll freier Menschen, die zuweilen, wie Alexander der Große oder Cäsar, mit Gewalt in die Speichen des Weltrades eingreifen und ihm eine andere Richtung vorschreiben. Speziell die einseitige Anwendung des Evolutionismus auf die Geschichte nennt Galloway etwas drastisch eine „Jobberphrase auf dem wissenschaftlichen Börsenmarkt[43])". Daher kommen die Historiker heute immer mehr von dem Gedanken ab, die Geschichtswissenschaft mit der Naturwissenschaft auf gleiche Linie zu stellen. Sie kehren vielmehr zur alten Wahrheit zurück, daß die Geschichte ihren eigentlichen Platz unter den Geisteswissenschaften einzunehmen hat. Denn nur so vermag sie zu ihrer höchsten Vollendungsstufe emporzusteigen und eine Philosophie der Geschichte zu werden.

Jeder denkende Mensch, vollends der überzeugte Theist, muß sich die Frage stellen: Stellt die Weltgeschichte ein gedankenloses Chaos von Tatsachen, das naturnotwendige Ergebnis „einer als Ganzes bewußtlos und willenlos wirkenden Macht" (Marx) dar, oder aber schimmert aus dem bunten Gewirr eine leitende Idee, ein gedanklicher Inhalt, ein vernünftiger Zweck hindurch? Schon seit den Zeiten des hl. Augustin erblickte die christliche Geschichtsbetrachtung im weisen Walten der Vorsehung jenen roten Faden, der allein aus dem

verschlungenen Labyrinth der Zweifel herausführt. Mag man die „transzendente Weltidee“ immerhin in die „Entwicklung der Menschheit zur Freiheit“ (Rickert) verlegen, schon diese Idee postuliert einen geistigen Leiter von unendlicher Weisheit und Macht, weil die Idee der Freiheit in der Welt weder selbstverständlich noch aus sich selber realisierbar ist. Mögen andere Historiker im geschichtlichen Prozeß andere Ideen, andere Ziele spielen sehen, auch sie kommen am unendlichen Gottgeist nicht vorbei, der diese Ideen von Ewigkeit erdacht und diese Ziele der Weltentwicklung vorgeschrieben hat. Kein Historiker aber kann an der christlichen Offenbarung mit verbundenen Augen vorübergehen; denn gerade sie ist es, welche für das Verständnis der großen Wendepunkte eine Fülle Lichtes spendet. Wenn die Weltgeschichte letzten Endes nichts anderes ist als die Geschichte der göttlichen Vorsehung, so ist es gewiß, daß diese hinwieder ohne die Akten und Dokumente der Offenbarung nicht geschrieben werden kann. Ohne die Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts, die uns durch die Bibel und nicht vom Darwinismus verbürgt wird, wäre der Historiker außerstande, die prähistorischen Verhältnisse der Urmenschheit so zu deuten, wie wir psychologisch die Taten des historischen Menschen auslegen; denn die Interpretation setzt hier und dort eine eindeutige Psychologie voraus. Ohne das „Übermenschentum“ der alttestamentlichen Propheten bleibt die Reinerhaltung des Monotheismus im Volke Israel dem Historiker ein ewig unverstandenes Rätsel. Vollends ohne Christus, diese „Achse der Weltgeschichte“, gäbe es keine sachgemäße Zeiteinteilung, keine vor- und nachchristliche Entwicklung. Nimm in Gedanken Christus aus dem Zentrum hinweg und „sofort fällt die Geschichte auseinander, sie hat ihr Herz, ihren Kern, ihren Mittelpunkt, ihre Einteilung verloren . . ., ein Strom nur, der von den Bergen herabfließt“[44]). So ist also die Offenbarung nicht nur mit der Geschichte vereinbar, sondern auch die Geschichte selbst wäre ohne Offenbarung für die Vernunft ein unverständliches Geheimnis.

Öffentlich-geschichtlicher

Eine notwendige Begleiterscheinung der Offenbarung ist ihr ö f f e n t l i c h - g e s c h i c h t l i c h e r Charakter, der die

Vorstellung ausschließt, als ob ihre Anfänge in den undurchdringlichen Nebel des Mythus, des Sagen- und Legendenhaften, des Folklore eingehüllt wären und so der sicheren historischen Erfassung entschlüpften. Eine mythische Offenbarung und Religion müßte als unecht auch von uns abgelehnt werden. Ohne uns in die Frage über die Geschichtlichkeit der „Uroffenbarung" einzulassen, genügt es hier, auf die Haupttypen der Heilsverkünder hinzuweisen, deren historische Existenz zugleich die Geschichtlichkeit der an ihnen haftenden Offenbarungen dartut. Im Zeitalter der Patriarchen gruppiert sich die Heilsgeschichte vor allem um die Person Abrahams, dessen Berufung zum Träger der messianischen Verheißung eine neue und entscheidende Epoche einleitete. Die selbstverständliche Sicherheit, mit der die Juden zur Zeit Christi sich auf ihren „Vater Abraham" beriefen, beweist genugsam, daß er eine geschichtliche Größe ist, die auch nach dem neuesten Standpunkt historischer Kritik durchaus in den Rahmen der altbabylonischen Religion und Kultur hineinpaßt. Von einer „mythischen Figur" kann bei ihm um so weniger die Rede sein, als ein biblisch bezeugter Zeitgenosse Abrahams, der König Hammurapi, als Urheber des jüngst entzifferten babylonischen „Gesetzbuches" bekannt geworden ist[45]). Eine ebenso große, ja noch größere historische Gestalt tritt uns in Moses entgegen, an dessen Namen sich eine neue, bedeutungsvolle Periode der Heilsgeschichte knüpft. Der Auszug aus Ägypten, die sinaitische Gesetzgebung (Dekalog), der Aufenthalt in der Wüste, die Eroberung Kanaans sind Ereignisse, welche die neuesten Ausgrabungen und Funde immer mehr bestätigen und welche ohne die zentrale Stellung eines historischen Moses allen Sinn und jede Bedeutung verlieren würden. Man müßte den Moses erfinden und als Postulat der jüdischen Geschichte fordern, wenn er als historische Persönlichkeit noch nicht anerkannt wäre. Der stehende Ausdruck: „Moses und die Propheten", der wie in einer historischen Formel die ganze alttestamentliche Heilsverkündigung zusammenfaßt, ist schon für sich allein ein lauter Protest gegen den jüngsten religionsgeschichtlichen Versuch P. Jensens, alle hervorragenden Männer des Alten Testaments bis herauf auf

Charakter der Offenbarung.

Christus als mythische Reflexe des altbabylonischen Sonnengottes Gilgamesch zu erweisen[46]). Nach der Arbeitsmethode mancher Panbabylonisten könnte es nicht schwer fallen, überhaupt alle großen Gestalten der Weltgeschichte von Alexander dem Großen bis auf Napoleon I. und Bismarck in ebenso viele mythische Figuren aufzulösen. Die ganze Heilsgeschichte seit Moses war indessen nur die systematische Vorbereitung auf den zukünftigen Messias, der in der „Fülle der Zeiten" in Jesus Christus erschienen ist. Er ist größer als Abraham und Moses. Denn „durch Moses wurde das Gesetz gegeben, Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesus Christus geworden" (Joh. 1, 17). War „Moses nur der Diener im Hause", so „schaltet Christus als Sohn im eigenen Hause" (Hebr. 3, 5 f.). So sind denn Moses und Christus die beiden Pole, um die sich die ganze Heilsgeschichte dreht. Freilich müssen wir, um den unendlichen Abstand beider Männer zu kennzeichnen, sofort hinzufügen, daß der wahre und eigentliche Mittelpunkt Christus ist und bleibt, daß um ihn auch die mosaisch-prophetische Offenbarung dienend kreist, wie der Riesenplanet Jupiter mit seinem Mondgefolge um die selbstleuchtende Sonne. Mit „Christus und seinen Aposteln" (vgl. Eph. 2, 20) war die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte ebenso zum (definitiven) Abschluß gediehen, wie die alttestamentliche durch „Moses und die Propheten". Im vollsten Licht der Geschichte ist der Weltheiland in die Öffentlichkeit getreten; seine Schöpfung, die Kirche, lebt noch heute fort. Beide stehen und fallen miteinander. Hat Jesus niemals gelebt, so ist auch das Christentum eine Chimäre, eine Wirkung ohne Ursache.

Daß die längst abgetane Mythenhypothese von D. Fr. Strauß in der jüngsten Gegenwart durch Jensen und Arthur Drews ihre Wiedergeburt feiern konnte, muß dem Historiker brennende Schamröte, dem Christen glühende Zornesröte auf die Stirn treiben. Welchen erheblichen Anteil die moderne Philosophie und die verbündete liberal-protestantische Theologie an der kritischen Zersetzung des Jesu-Bildes, an der Verflüchtigung seiner Person ins Mythologische auf sich zu nehmen haben, das hat erst jüngst Fr. X. Kiefl überzeugend nachgewiesen[47]). Die Aussichtslosigkeit der negativen Kritik liegt auf so platter Hand, daß man kühn sagen darf: Lasset die Toten ihre Toten begraben.

Sozialer Charakter der Offenbarung.

Mit der Offenbarungstat und den Offenbarungstatsachen war und ist von selbst *der soziale Aufbau* der Offenbarungsreligion gegeben, wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung. Die Religiosität des von der äußeren Offenbarung gespeisten Individuums äußert sich spontan in Gebet, Gesang, Opferkult und Gemeinschaftsdienst. Die Religion ist wesentlich auch eine soziale Erscheinung. Die vielgepriesene „Religion des Geistes", welche die Freigeister als Monopol für sich in Anspruch nehmen, ist meist nichts anderes als ein fadenscheiniges Mäntelchen, um den eigenen Mangel an Religion anständig zu verdecken. „Familie, Vaterland, Religion", sagt *Brunetière*, „sind Kollektiväußerungen; man kann mit seiner Religion ebensowenig allein stehen wie mit seiner Familie oder mit seinem Vaterland[48])." Nicht darin hat der Comtesche Positivismus das Wesen der Religion verfehlt, daß er sie zu einem wesentlichen Bestandteil der Gesellschaft machte, sondern darin, daß er die Gesellschaft als Ursprungsquelle und Ausgangspunkt aller Religion ausgab. Ist zwar die Sozietät als solche nicht die tonerzeugende Saite, so ist sie doch der tönende Resonanzboden, in welchem die religiösen Einzeltöne mit tausendfältigem Echo widerhallen[49]).

Der soziale Charakter einer Religion ist durch drei Faktoren bestimmt: Glaube, Tradition, Autorität. In allen drei Beziehungen erweist sich die Offenbarungsreligion, wie keine andere neben ihr, als eine soziale Macht ersten Ranges.

Soziale Kraft des Glaubens und des Kultus.

Vor allem ist es der Universalismus des christlichen Gottesbegriffs, der *Glaube* an den Schöpfer Himmels und der Erde, das Bekenntnis zur Trinität, was die Individuen nicht nur im Herzen *bindet*, sondern auch äußerlich zur Glaubensgemeinde *verbindet*. Glaubenseinheit kittet, Glaubensverschiedenheit trennt. Der heidnische Polytheismus schuf nicht nur die buntesten Kulte, sondern auch schroffe Scheidemauern zwischen Nation und Nation. Wo verschiedene Götter, da waren auch verschiedene Völker. Das römische Pantheon der Kaiserzeit war ein getreuer Spiegel dieser trennenden Mannigfaltigkeit. Weil die israelitische Jahve-Religion ihrer ganzen Tendenz nach eine universale, alle nationalen Schranken durchbrechende Bedeutung hatte, so mußte sie

im Christentum sich zur allgemeinen, alle Völker und Weltteile umspannenden Religion auswirken. Die Religion der Offenbarung muß katholisch, sie kann nicht partikularistisch sein. Das Landeskirchentum entbehrt von vornherein des wesentlichen Merkmals der Katholizität. Eine Religion, welche neben den Pflichten gegen Gott auch Pflichten gegen den Nächsten einschärft, gebiert von selbst auch eine soziale Moral, die ein neues Einheitsband um die Menschheit schlingt. Im Christentum ist das Gebot der Nächstenliebe ein integrierender Bestandteil der vollkommenen Gottesliebe, und eben darum von unvergleichlicher Höhe, Tiefe und Kraft. In der Caritas ist das Humanitätsideal des Stoizismus und der Freimaurerei zu einem höheren Dritten verklärt, vom goldenen Sonnenschein der göttlichen Liebe selbst durchflossen und umrauscht. Daraus erklärt sich ihre unbegrenzte Spannweite und Expansionskraft, vermöge deren sie nicht nur die eigenen Glaubensgenossen, sondern alle Menschen, sogar die persönlichen Feinde umfaßt. Ein lebendiger Ausdruck dieses sozialen Charakters ist vor allem der Glaubensartikel von der „Gemeinschaft der Heiligen“, welcher sogar von der Erde weg ins Jenseits eine Brücke schlägt und durch den Brückenpfeiler der Caritas die streitende Kirche auf Erden mit der triumphierenden und leidenden Kirche im Himmel und Fegfeuer verbindet. Die zahllosen Einrichtungen und Bestrebungen auf dem weitverzweigten Gebiet der Caritas sind eine beredte Antwort der christlichen Religion auf die brennendste Frage der Gegenwart, d. i. die „soziale Frage“, zu deren Lösung sie in erster Linie berufen und fähig ist. Wie jede Religion, so wird auch die Offenbarungsreligion vom Glanze eines äußeren Kultus oder öffentlichen Gottesdienstes umgeben, der sich im Gemeinschaftsgebet, Sakrament und Opfer ausspricht. Im Kultus aber liegt ein weiteres Mittel sozialer Bindung und Verkettung.

Das katholische Christentum betrachtet speziell das Meßopfer als seinen sozialen Schatz, den es ängstlich hütet und pflegt, wie die Artusritter ihren Gral. Deshalb sei der soziale Charakter des Meßopfers hierorts etwas ausführlicher erwogen. Die heilige Messe ist dem Katholizismus der Mittelpunkt der Gottesverehrung, die Sonne des Kultus, der Springquell des Glaubens- und Liebeslebens. Der

reale und der mystische Herrenleib, Christus und seine Kirche, die Kirche und ihre Gläubigen begegnen sich hier wie in der Herzmitte in gemeinschaftlichem Pulsschlag, der alle Gnaden durch das Adernetz des kirchlichen Organismus treibt. Wenn die Gläubigen in hellen Scharen zur Pfarrmesse eilen, so wollen sie durch und in Christus, der in der Messe seinen Opfertod mystisch erneuert, dem himmlischen Vater auf die denkbar vollkommenste Weise Anbetung, Lobpreis und Dank zollen. Und wenn im Gotteshause das helle Glöcklein des Meßdieners die Höhe des Mysteriums verkündigt, so ertönt dumpf vom Kirchturm die eherne Glocke, um auch die zu Hause gebliebenen Glaubensgenossen zu gemeinsamem Beten, Glauben und Lieben einzuladen. Durch die Abschaffung des Meßopfers hat der Protestantismus eines der mächtigsten sozialen Bindungsmittel preisgegeben, wogegen die schismatischen Kirchen sich diesen uralten Schatz der Christenheit nicht haben rauben lassen und trotz ihrer tausendjährigen Trennung von Rom noch immer sich an seinem Glanze laben. Was diese zersprengten Kirchen des Ostens noch innerlich zusammenhält, das ist ihre gemeinsame „Meßliturgie". Dagegen hat die Geschichte der Reformation bewiesen, daß mit dem einigenden Glauben an Eucharistie und Messe auch der Glaube an die Gottheit Christi und das Christentum immer mehr schwand, so daß die heutige Welt erschreckt einem dräuenden Neuheidentum entgegenblickt. Das soziale Moment greift aber noch weiter hinaus auf das Gebiet der kirchlichen K u n s t. Bleiben wir bei unserem Beispiel stehen. Was ist ein Gotteshaus ohne Altarssakrament anders als ein bloßer Bet- und Predigtsaal? Mögen die schönen Künste immerhin auch für einen solchen frommen Raum G r o ß e s schaffen, gewiß ist, daß der Künstler von tieferer Begeisterung überschäumt, wenn er seine Kunst in der gemeinsamen Liebe zum eucharistischen Christus verankert weiß. Der starke, innige, aus der Volksseele geschöpfte Glaube war es, der die romanische und gotische Kunst des Mittelalters zu ihren kühnsten Entwürfen begeisterte, der den Wunderbau von St. Peter in Rom, die Dome von Köln, Mailand, Paris und Lincoln zum Himmel aufführte. Die Pracht der Altäre, der Glanz der Monstranzen, Kelche, Ziborien und Weihrauchfässer, die Kostbarkeit der Meßgewänder, die Schönheit der Altargemälde und Heiligenstatuen, der Zauber der von ersten Tonkünstlern komponierten Messen, die Erhabenheit der Zeremonien bei Hochämtern —: alles dies müßte in der Versenkung verschwinden, wenn es gelänge, das Meßopfer aus der christlichen Kultur hinauszuschaffen. Die Anwendung des Gesagten auf das soziale Moment im Empfang der Sakramente dürfen wir wohl dem Leser selbst überlassen.

Daß ferner die T r a d i t i o n einen überaus starken Faktor zur Erhaltung und Befestigung des Ererbten darstellt, leuchtet unschwer ein. Wie die Vererbungsgesetze in der or- Soziale Wirkungen der Tradition.

ganischen Natur der zentrifugalen Tendenz zur Verschleuderung des angestammten Besitzes entgegenwirken, so setzt auch die pietätsvolle Pflege ererbter Lehren, Gesetze und Einrichtungen dem sozialen Verfall einen wirksamen Damm entgegen, erzieht zu einem gesunden Konservatismus und nährt den berechtigten Stolz auf die ruhmvolle Vergangenheit der Vorfahren. Läßt sich diese Wirkung sogar bis in die zählebigen heidnischen Religionen und manche antike Philosophenschulen hinein verfolgen, so tritt sie in höchster Ausbildung in der Offenbarungsreligion hervor, die bis zu den Anfängen des Menschengeschlechts zurückreicht und deshalb wie die längste Geschichte, so auch die älteste Tradition hinter sich hat. Als mit Christus und seinen Aposteln die offizielle Offenbarungstätigkeit erloschen war, begann ein neuer Strom traditioneller Erbweisheit durch die Jahrhunderte zu fließen, welcher unter der Assistenz des Hl. Geistes durch die Wachsamkeit des kirchlichen Lehramtes vor Trübung, Verschlammung und Versandung bewahrt und in kristallheller Klarheit bis an die Tore der Ewigkeit am Zeitenschluß weitergeleitet wird. Während im Laufe des Zeitstromes manches rein Menschliche als unwesentlicher Niederschlag wohl an den Ufern sich absetzt, rollen hingegen die Goldkörner göttlich-apostolischer Weisheit unverändert im Flußbett fort, von der Kirche wie ein Nibelungenschatz gehütet und bewahrt, weil sie eben göttliche Prägung tragen. Nur so verstehen wir, weshalb die Kirche neben der Bibel auch ihre geheiligte Tradition als „zweite Glaubensquelle" verehrt. Sie tut nichts Unvernünftiges; denn sie kommt dem angeborenen Bedürfnis des Menschen entgegen, das wahrhaft Wertvolle und Unvergängliche der Vergangenheit nicht schnöde preiszugeben, sondern für die Gegenwart fruchtbar zu machen und für die zukünftigen Geschlechter zu retten.

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen."

(Goethe.)

Soziale Bindung durch die Autorität.

Jedoch kein sozialer Organismus kann durch die Einheit der Gesinnung und die Macht der Tradition allein auf die Dauer sein Dasein fristen, wenn nicht zugleich eine über-

ragende Zentralgewalt oder Autorität die auseinanderstrebenden Glieder zu einem festgefügten Leibe formt und in unverwüstlicher Lebenskraft zusammenhält. Wie die Lebensfähigkeit des physischen Körpers vom beherrschenden Haupt als dem natürlichen Regenten des Organismus abhängt, so verlangt auch die soziale Gesellschaft zu ihrem Bestande ein Oberhaupt, dem die Mitglieder sich in Gehorsam beugen. Ohne die Unterordnung der Bürger unter die staatliche Autorität artet das Gemeinwesen naturnotwendig in Anarchie und Revolution aus. Diesem allgemein menschlichen Gesetz mußte erst recht der vollkommenste soziale Organismus auf Erden Rechnung tragen, weshalb die Offenbarungsreligion ganz und gar auf die Autorität gegründet ist. Das Christentum ist wesentlich eine Autoritätsreligion, der Glaube ein Autoritätsglaube. Schon der Umstand, daß das Wort des Herrn an auserlesene und beauftragte Herolde erging, welche der übrigen Menschheit die frohe Gottesbotschaft zu überbringen hatten, rief die Autorität als das wesentliche und ordentliche Mittel ins Leben, durch das die Welt zur Kenntnis und Annahme der geoffenbarten Wahrheit gelangen sollte. Oben wurde bereits gezeigt, wie wir in Moses und den Propheten, in Christus und den Aposteln solche Typen autoritativer Lehrverkündigung anzuerkennen haben. Indem aber Christus bei seinem Hingang zum Vater sein dreifaches Lehr-, Priester- und Hirtenamt auf die von ihm gestiftete Kirche übertrug und sie zugleich mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausstattete, stellte er mitten in die Welt eine Zentralinstanz hinein, der sich die Menschheit namentlich in Glaubens- und Sittensachen mit vollstem Vertrauen hingeben kann. Die katholische Kirche würde in Stücke auseinanderfallen und an Häresie und Schisma elend zugrunde gehen, wenn sie auf die Geltendmachung ihrer Autorität als ihres innersten Lebensprinzips Verzicht leistete. Und gerade weil die akatholischen Religionsgesellschaften dieses straffen Autoritätsprinzips entbehren, gehen sie langsam dem Siechtum entgegen, auch wenn sie die fehlende Autorität durch ein noch so geschickt zusammengesetztes „Spruchkollegium“ zu ersetzen suchen.

Die von F. W. Foerster versuchte, rein psychologische Begrün-

dung des katholischen Autoritätsprinzips, so wertvoll und annehmbar sie bis zu einem gewissen Punkt sein mag, reicht bei weitem nicht aus, um die Festigkeit und Standhaftigkeit der christlichen Glaubensüberzeugung zu erklären oder zu gewährleisten[50]). Wird die Erbweisheit der Kirche nicht getragen vom Bewußtsein göttlicher Garantien, die sich auf psychologischem Wege unmöglich beweisen lassen, so ist sie weder im Recht noch imstande, die rückhaltlose Unterwerfung der Gläubigen unter ihre Lehrautorität zu fordern. Dem modernen Geist würde diese Konjunktur nicht so stark widerstreben, wenn ihm nicht das Autoritätsgefühl fast ganz abhanden gekommen wäre. Unbeschränkte Freiheit, Ausleben der Persönlichkeit, das Recht der Selbstbestimmung in allem: das ist die Signatur der Jetztzeit. „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit" (Goethe). Die religiöse Autorität bedeutet Glaubens- und Gewissenszwang, Kadavergehorsam, Unmännlichkeit, Abdankung der Vernunft. „Der Mannhafte", sagt G u r l i t t, „trägt seinen Richter in der eigenen Brust, er braucht keinen Vormund wie das Kind[51])." Allein, wenn der „Männerstolz vor Königsthronen" berechtigt sein mag, vor dem Throne Gottes, in dessen Namen die Kirche spricht, heißt die Devise nicht Stolz, sondern Demut, nicht Trotz, sondern Gehorsam. Der echte „Vernunftstolz" bewährt sich darin, daß er das Gesetz und das Leben der Vernunft kraftvoll bejahe und frei-männlich betätige durch die rückhaltlose Anerkennung der U r v e r n u n f t, aus der auch die christliche Offenbarung stammt. Der Persönlichkeitskult, der innerhalb gewisser Grenzen ja berechtigt ist, fängt an, unsittlich zu werden, sobald er den angeborenen Wahrheitssinn und die ewigen Gesetze der Wahrheit und Sittlichkeit mit Füßen tritt. Auch die Glaubensschätze kann und soll der denkende Christ sich zum geistigen Eigentum machen, ohne die „persönliche Note" aufzugeben, indem er nach der Anleitung der Kirche und ihrer großen Theologen in ihren unerschöpflichen Inhalt denkend und liebend immer tiefer einzudringen sucht. Auch der Autoritätsglaube bleibt schon deshalb jederzeit von der V e r n u n f t getragen, weil die Vernunft selbst die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu erhärten vermag und ihr gutes Recht der Prüfung vor, in und nach dem Glauben niemals aufzugeben braucht. Denn „der Glaube ringt nach Verständnis" (Anselm). Dem einseitigen Intellektualismus aber bietet die Pflege der christlichen Mystik und Frömmigkeit ein heilsames Gegengewicht, insofern auch das Gemüt und Gefühl zu ihrem Rechte kommen. Wenn so die göttliche Wahrheit den g a n z e n Menschen ergreift, gestaltet sie ihn wahrhaft zum „Ebenbild" desjenigen, der nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Liebe ist. Der harmonische Ausgleich zwischen Autorität und Freiheit, Organismus und Individualismus ist in der Entwicklung der Menschheit selbst so tief begründet, daß man berechtigt ist, von einer Natürlichkeit, d. i. Naturgemäßheit der christlichen Offenbarung zu sprechen.

5. Kapitel.

Die Notwendigkeit der Offenbarung. Ihr religiöser und sittlicher Wert.

Stand der Frage Absolute und moralische Notwendigkeit

Vom eigentlichen Begründer des Neuplatonismus Plotin wird das stolze Wort berichtet: „Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen.“ Insofern in diesem Gedanken die Notwendigkeit der göttlichen Hilfe anerkannt scheint, enthält er ein Körnchen Wahrheit. Aber noch etwas hören wir herausklingen: einen tiefen Seufzer des heidnischen Herzens, einen Ruf nach Licht zur Erhellung der Rätsel, die nur ein Gott uns voll und ganz entschleiern kann. Plotins Ausspruch war nur der Widerhall der Stimmung seines größeren Vorgängers Plato, der in seiner „Apologie des Sokrates“ die merkwürdigen Worte schrieb: „Wir müssen erwarten, daß irgend einer komme und uns unterrichte über die Art und Weise, wie wir in Hinsicht auf die Götter und die Mitmenschen zu handeln haben; nur ein Gott kann uns Aufklärung geben.“ Damit ist aus dem Munde eines der edelsten Philosophen des Altertums die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung in religiös-sittlicher Beziehung anerkannt.

Unter der Voraussetzung eines übernatürlichen Seligkeitszieles ist dessen Offenbarung selbstverständlich unbedingt oder absolut notwendig, weil die Erkenntnis der Trinität, in deren unmittelbarer Schauung die ewige Glückseligkeit bestehen soll, die menschliche Fassungskraft in jeder Beziehung übersteigt. Wie alle Mysterien, so konnte auch dieses höchste Glaubensgeheimnis nur durch eine persönliche Selbstoffenbarung des Dreieinigen zur Kenntnis der Menschheit

gelangen. Weil aber auch der ganze Charakter einer auf ein so transzendentes Endziel gegründeten Religion durchaus das Gepräge der strikten Übernatur annimmt, so ist klar, daß auch alle zum Ziele notwendigen Wege und Mittel, wie Heilslehre, Rechtfertigung, heiligmachende Gnade, Sakramente usw., mit der gleichen absoluten Notwendigkeit zum Gegenstand göttlicher Unterweisung werden müssen. Freilich ist hierbei vorausgesetzt, daß die Menschen durch persönliche Geistestätigkeit und individuelle Anstrengung sich des vorgesteckten übernatürlichen Endzieles auch würdig machen sollen und nicht etwa durch eine bloß mystische Seinserhöhung, wie die getauften Kinder, in die Gnadenordnung einfach hineingeboren und ohne freies Zutun in den Himmel versetzt werden. Ist aber die freie Mitwirkung und verdienende Tätigkeit von Gott einmal als Bedingung zur Erreichung der beseligenden Gottanschauung aufgestellt, so ist die absolute Notwendigkeit der Offenbarung eigentlich selbstverständlich; denn sie liegt schon im Begriffe des Übernatürlichen eingeschlossen (s. oben 1. Kap. § 2). — Anders steht es um die natürlich erkennbaren Wahrheiten der sogen. Vernunftreligion. Da nämlich der menschliche Verstand aus eigener Kraft hienieden eine sichere Gotteserkenntnis erreichen, ebenso den wesentlichen Inhalt der natürlichen Religion und Sittlichkeit, sowie die strenge Verpflichtung zur Gottesverehrung erkennen kann, so liegt allerdings keine absolute und physische Notwendigkeit zur Offenbarung der Naturreligion und ihrer Satzungen vor. Wenn der ältere Rationalismus gegenüber den Übertreibungen des Traditionalismus, welcher der Vernunft nichts und der Offenbarung alles zuwies, unzweifelhaft darin recht hatte, daß der Mensch aus eigener Initiative zur Kenntnis der Naturreligion und der Ethik gelangen kann, so fehlte er doch auf der anderen Seite darin, daß er nicht einmal eine relative oder moralische Notwendigkeit der Offenbarung zum Zwecke einer volleren und reinen Erkenntnis der religiös-sittlichen Wahrheiten zugab, ja sogar im gefallenen Zustand der Menschheit jede äußere Offenbarung für überflüssig erklärte. Und doch müssen wir selbst für den Fall, daß einzelne bevorzugte Koryphäen sich zur vollen und reinen Erkenntnis

der Grundwahrheiten der Theodizee und Ethik durchgerungen hätten, mit Bezug auf das Menschengeschlecht als Ganzes auf moralische Unmöglichkeit erkennen, der dann eine ebensolche moralische Notwendigkeit der Offenbarung entspricht. Unter „moralischer Unmöglichkeit“ versteht man nämlich eine solche, welche unter Voraussetzung der physischen Potenz zu den betreffenden Leistungen sich aus so vielen und großen Schwierigkeiten zusammensetzt, daß die davon betroffene physische Potenz sich kaum jemals in den Akt umsetzen wird. Ist es zwar dem einzelnen Menschen physisch möglich, ein Millionär oder Gelehrter zu werden, so ist es doch der Majorität, erst recht der Gesamtheit der Menschen moralisch unmöglich. Wir können die moralische Notwendigkeit der Offenbarung noch von einer anderen Seite her beleuchten. Da es eine rein natürliche Seligkeit als paralleles Endziel der bloßen Vernunftreligion für die Menschheit tatsächlich nicht gibt, sondern das übernatürliche Glückseligkeitsziel der unmittelbaren Gottschauung mit all seinen Antezedenzien und Annexen allein für die Menschen maßgebend und zur strengen Pflicht erhoben ist, so ist leicht einzusehen, wie Gott in der gegenwärtigen Heilsordnung alles durch Offenbarung und Gnaden leisten muß, was er unter Voraussetzung einer anderen, rein natürlichen Ordnung durch Mittel und Beihilfen von natürlicher Prägung geleistet hätte. Wie die Dinge jetzt liegen, so sind Natur und Gnade solidarisch miteinander verbunden und stehen ebenso in unlöslichem Zusammenhang, wie das übernatürliche Seligkeitsziel das natürliche in sich aufgenommen und darin restlos aufgehoben hat. Wer daher auf den Gott der Offenbarung nicht hört, der wird ganz von selbst zuletzt auch den Gott der Vernunft verlieren, wie die Geschichte des Deismus und der Aufklärung bestätigt.

Auch das Vatikanische Konzil erklärt: „Der göttlichen Offenbarung ist es zwar zuzuschreiben, daß das, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an und für sich nicht unzugänglich ist, auch im jetzigen Zustand des Menschengeschlechts von allen schnell, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtümern erkannt werden kann. Aber auf diesen Grund hin darf die Offenbarung nicht als absolut notwendig bezeichnet werden, sondern deshalb, weil Gott in seiner unendlichen Güte den Menschen zu einem übernatürlichen

Ziel bestimmt hat, nämlich zur Teilnahme an göttlichen Gütern, die das Verständnis des menschlichen Geistes durchaus übersteigen[52]).“ Wir wollen nur auf den ersten Teil der vatikanischen Erklärung etwas näher eingehen, indem wir zuerst eine psychologische, sodann auch eine historisch-philosophische Begründung desselben versuchen. Aus beiden Gedankenreihen wird der religiöse und sittliche W e r t der Offenbarung sich von selbst ergeben.

Allgemeiner psychologischer Beweis.

Wenn wir die „moderne Seele“ recht zu verstehen suchen, so finden wir, daß sie von ebenso ehrlichem Wahrheitsstreben und Verlangen nach Glück erfüllt ist wie die vergangenen Geschlechter. Aber nach allen Symptomen zu urteilen, fühlt sich ein großer Teil derjenigen, die sich bewußt oder unbewußt außerhalb des Christentums gestellt haben, seelisch krank, oft krank bis zum Sterben. Ihre Seele hungert nach Brot, um zu gesunden und zu leben; aber statt Brot zu brechen, reicht man ihr Steine. Mit der Preisgabe des Christentums haben sie zugleich Gott, mit Gott jeden religiösen und sittlichen Halt verloren. Von quälenden Zweifeln verfolgt, im Fanggarn der „relativen Werte“ verstrickt, hat der moderne Mensch sogar den Begriff der „Wahrheit“ verpfändet — die schlimmste Diagnose, die ein Seelenarzt stellen kann. Mit der skeptischen Frage: „Was ist Wahrheit?“ steht die Welt von heute ratlos vor uns, wie einst Pilatus vor Christus. Dieser geistige Schwächezustand fordert als nächstes Heilmittel die Anwendung der p s y c h o l o g i s c h e n M e t h o d e, welche zunächst die Wiedergesundung der intellektuellen Geistesverfassung vorbereiten und die Seele für die Aufnahme der Wahrheitsschätze des Christentums empfänglich und geneigt machen will. Wie F r. W. F o e r s t e r in seinem Werk „Autorität und Freiheit“ (Kempten 1910) mit Recht betont, ist die Vorbedingung aller geistigen Heilung die entschlossene S e l b s t e i n k e h r, die tapfere Selbsterkenntnis. Es ist die alte Weisheit der griechischen Philosophie: „Mensch, erkenne dich selbst.“ Im Inneren seiner Seele entdeckt jeder Mensch unweigerlich zwei Grundtriebe: den unwiderstehlichen W a h r h e i t s t r i e b und den unersättlichen G l ü c k s t r i e b. Bei hochangelegten Geistern kommt als dritter noch der S c h ö n h e i t s t r i e b hinzu. Wahrheit, Gutheit, Schönheit sind in der Tat jene heilige Trias, die das nährende und kräftigende

Brot der Seele bildet und Verstand, Wille und Gemüt zugleich befriedigt. Am stärksten macht sich wohl der Glückstrieb geltend; denn schließlich ist auch der Durst nach Wahrheit und das Verlangen nach Schönheit nichts anderes als der verhüllte Trieb nach ungemessenem Glück. Nun war aber schon der hl. Thomas von Aquin ein feiner Herzenskenner, ein Psycholog von vorbildlicher Meisterschaft. Die unergründlichen Tiefen des menschlichen Herzens mit sicherem Blick überschauend, bewies er, daß weder Reichtum noch Sinnengenuß, weder Ruhm noch Ehre, weder Menschenliebe noch Freundschaft, weder Wissenschaft noch Kunst in ihrer Gesamtheit oder einzeln für sich den Menschen auf die Dauer zu fesseln und zu befriedigen vermögen. Nur das unendliche Gut, das zugleich die Allwahrheit und die absolute Schönheit ist, füllt die unendliche Leere unseres Herzens so aus, daß seinen drei Grundtrieben ein Genüge geschieht. Daher das beständige „Gottsuchen" einer nach innen gekehrten Seele[53]). Ist es nicht die verzweifelte Erfahrung des Gegenteils, welche dem abgefeimten Lüstling und Lebemann die Pistole in die Hand drückt, um einer langen Kette von enttäuschten Hoffnungen ein gewaltsames Ende zu bereiten? Kann ein Atheist oder Agnostiker wirklich, mit der Hand auf dem Herzen, sich selbst ehrlich eingestehen: Seit ich Gott verlassen, bin ich erst wahrhaft glücklich? Die Welträtsel sind mir gelöst? Und wenn er auch zuzeiten sich das angebliche „Glück" vorzutäuschen versuchen sollte, so würde doch die hohe Leidensschule ihm bald Ernüchterung bringen.

Unser größter Dichter Goethe gestand einmal, daß er in den 75 Jahren seines Schaffens „keine vier Wochen eigentlichen Behagens" gespürt habe, daß sein Leben „wie das ewige Wälzen eines Steines" gewesen sei. Am Rande seines Grabes schrieb Alex. v. Humboldt: „Das ganze Leben ist der größte Unsinn. Wüßten wir wenigstens, warum wir auf der Welt sind! Aber es ist und bleibt dem Denker rätselhaft, und das größte Glück ist noch, als Flachkopf geboren zu sein[54])." Wer sich in die trostlose Lage einer solchen verfinsterten und gefolterten Seele hineindenkt, der kann nicht anders als zur Überzeugung kommen, daß hier alle rein menschlichen Heilmittel versagen, daß nur eine göttliche Offenbarung, wie sie im Christentum verkörpert ist, Rat und Hilfe zu schaffen vermag.

Spezieller psychologischer Beweis. Vier Typen der modernen Seele: Die Intellektuellen.

Jedoch ist die „moderne Seele“ viel zu kompliziert und verschiedenartig, als daß ihrer Krankheit mit einem allgemeinen Heilmittel abgeholfen werden könnte. Wie jede leibliche Krankheit, so hat auch das Leiden der Seele, wie seine eigene Geschichte und Krise, so auch seine spezifischen Gegenmittel. Wenn wir unter der Mitwelt Umschau halten, werden wir unschwer vier Typen von Patienten herausfinden[55].

1. Da kommt zuerst die Kategorie der Intellektuellen, der starken Geister, der verspäteten Nachzügler des alten Rationalismus, welche berauscht von den Triumphen der Mathematik und Naturwissenschaft das ganze Heil der Menschheit allein von „Bildung und Wissenschaft“, von der erhabenen „Göttin Vernunft“ erwarten, dagegen Licht und Kraft von oben für wertlos und überflüssig erachten. Untersucht man freilich mit der kritischen Sonde die Grundlagen ihrer Wissenschaft, so bekommt man zu hören, daß nur die erfahrbare empirische Welt der „Erscheinungen“, nicht das „Ding an sich“ erkennbar, daß alles über die Erfahrung hinaus Liegende, also das „Übersinnliche“ (Gott, Geist) schlechthin „unerkennbar“ sei. Mit diesem Agnostizismus geht ein Wandel mit dem alten Wahrheitsbegriff Hand in Hand. „Es gibt,“ sagt Paulsen, „abgesehen von der Logik und Mathematik, nur relative, nicht ewige Wahrheiten[56].“ Allein nach der Erklärung Spittas „kommt auch den mathematischen Sätzen absolute Geltung ebensowenig zu wie irgend einer anderen wissenschaftlichen Erkenntnis“[57]). Es ist das Verdienst von Fr. Nietzsche, die letzte Konsequenz dieses Standpunktes bis zum vollendeten Nihilismus gezogen zu haben: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“ So zerschlägt die stolze Vernunft zuletzt mit eigener Hand die herrlichen Gebilde, die sie selbst erschuf, verschlingt wie Kronos ihre eigenen Kinder.

Schon oben wurde auf das Paradoxe hingewiesen, wie leicht die rationalistische Vergötterung der Vernunft in den Sumpf des Skeptizismus führt. Die Göttin Vernunft, die nur an sich selbst glaubt, beginnt bald auf ihrem eigenen Thron zu wanken und zu stürzen. Welcher erfahrene Pädagog möchte aber den Optimismus haben, zu glauben, daß ein in solchem Dickicht verirrter Geist psychologisch anders zur Selbstbesinnung gelangen könne als durch die christliche Offenbarung, welche mit ihrem echten Gottes- und Wahrheitsbegriff

zugleich den wahren Schlüssel zu allen jenen bewundernswerten Erfolgen der Wissenschaft schon längst in ihrer Hand hält!

2. Einen zweiten Haupttypus der modernen Seele verkör- Die Kulturellen.
pern die zahlreichen Vertreter des Kulturfortschrittes, die Anbeter des Erfolges in Technik, Volkswirtschaft, Politik und Kunst. Weniger die abstrakte Wissenschaft als die praktische Weisheit ist es, in der diese feingebildeten Geister ihr Alles gefunden zu haben glauben. Musik, Dichtkunst, Malerei, Theater ersetzen ihnen vollkommen die Religion; der Kult des Schönen ist ein hervorstechender Zug auch im modernen Monismus. Da ohne Arbeit keine neue Kultur entsteht, ja die alte zerfällt, so muß diese Kulturreligion gerade die Arbeit ebenso vergöttern wie der Rationalismus die Vernunft. Schon klingen über den Ozean Sirenenstimmen zu uns nach Europa herüber, die wir inmitten der gewaltigen Kulturerfolge nur auf die erlösende Formel zu warten scheinen, welche der geistige Ausdruck des eigenen rastlosen Schaffens werden soll. Die Formel heißt „Arbeit", die Losung ist „Vorwärts". Wie bei den alten Griechen die Weisheit zum sinnenden Apollo, so wird heute die Arbeit zum ewig hämmernden, schmiedenden Gott Vulkan personifiziert. Nach W. James wird die Welt genau das sein, was wir durch Arbeit aus ihr machen. Und Stanley Hall ruft uns begeistert zu, die Dämmerung, in der wir leben, sei kein scheidendes Abendrot, sondern das verheißende Morgengrauen, das eine neue Sonne ankündigt. Daß Arbeit „der Sinn des Daseins" sei, findet auch der Deutsche L. Stein[58]). Dieser unverwüstliche Optimismus lacht uns ins Herz, weil er christliche Töne anschlägt. Nur liegt der Fehler in der einseitigen Übertreibung des Arbeitsbegriffs, die konsequent zu handgreiflichen Ungereimtheiten fortreißt.

Den Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen hat man in England bereits getan. Nach H. D. Lloyd ist „Arbeit wahre Schöpfung", der Arbeiter kein Geschöpf, sondern „ein Schöpfer und Erlöser seiner selbst und der Gesellschaft". Ja, „der Mensch ist ein möglicher Gott"[59]). Es muß der sozialdemokratischen Arbeiterschaft verführerisch in den Ohren klingen, aus der Verachtung des Proletariats sich plötzlich zur Gottgleichheit emporgehoben zu wissen, ihr, die bisher nur von der „Verelendung der Massen" zu hören gewohnt war. Der Aufschwung vom Pauperismus zur Göttlichkeit, vor

Geschöpf zum Schöpfer bedeutet einen entsetzlichen Salto mortale, der an das Geflüster der Schlange erinnert: „Ihr werdet sein wie die Götter.“ Der Rückschlag kann heute so wenig ausbleiben als im Paradies. Denn wenn Gott und Offenbarung dauernd ausgeschaltet bleiben, so muß zur Ergründung des „Sinnes des Lebens“ doch erst die Vorfrage erledigt sein: Welches ist denn der Sinn der Kulturarbeit? Wohin steuert die Kultur? Wozu müht der irdische Mensch sich ab? Unsere moderne Kultur zeigt neben vielen Lichtseiten auch manche bedrohliche Dekadenzerscheinungen; sie hat Atheismus, Anarchismus, Sozialdemokratie, Ehescheidungen, Prostitution, Neuheidentum hervorgebracht. Wenn die religiös-sittliche Kultur noch nicht zusammenbricht, so kommt dies daher, daß die starke christliche Kultur dem drohenden Ruin noch wehrt und daß die ziemlich hochstehende weltliche Ethik sich unbewußt an den großen Richtlinien des Evangeliums orientiert. Allein der Kulturmensch muß schließlich doch herausfühlen, daß seine Seele vom rein weltlichen Kulturideal allein nicht leben kann, daß sie, wie der verlorene Sohn in der Fremde, sich von Trebern nährt, daß sie tatsächlich am Bettelstab angelangt ist. Nicht umsonst empfahl Ed. v. Hartmann die beschleunigte Schnellkultur als das geeignetste Mittel, um dieser elenden Welt ein Ende zu machen und das „Absolute“ von der Qual des Daseins zu erlösen. In solcher Verzweiflungsstimmung fanden andere Kulturträger freilich den Weg zurück ins Vaterhaus, nachdem sie erprobt hatten, daß sie durch kein anderes Mittel aus dem Gefühl der Verarmung herauskommen. Die Mehrheit moderner Konvertiten, wie z. B. Brunetière, Bourget, Coppée, Jörgensen, wurde nicht auf dem Wege kühler Syllogismen, sondern durch das tiefe Heimweh nach höherer religiöser Kultur in den Mutterschoß der Kirche zurückgeführt.

Die extremen Individualisten.

3. Auch dem extremen Individualismus mit seiner Traditions- und Autoritätsscheu, seiner Selbstherrlichkeit, seinem „Übermenschentum“ wird der Wert der Offenbarungsreligion am wirksamsten durch den psychologischen Beweis der seelischen Leere und Ohnmacht zum Bewußtsein gebracht. Wohin der Individualist schließlich geraten muß, dafür liefert das lehrreichste Beispiel Fr. Nietzsche, der „Typus des modernen Menschen“[60]. Es klingt ja sehr mannhaft, wenn Gurlitt die Katholiken also apostrophiert: „Glauben Sie mir, ich spreche im Ernst und mit vollstem Bewußtsein: lieber möchte ich tot als zu Ihrem Glauben verurteilt sein, der mich zurückwerfen würde in vorlutherische Unkultur und mir alles rauben, worauf sich mein Mannesstolz aufbaut“ (a. a. O. S. 120).

Verständiger wäre es vielleicht gewesen, einmal den Ursachen der nachlutherischen „Unkultur“ nachzuforschen und zu fragen, woher denn die vielen Revolutionen, die nihilistischen Umtriebe, die Atomisierung der Gesellschaft, die Anarchie im Denken und Handeln kommen. Schon oben wurde dargelegt, daß die Menschheit ohne Autorität unmöglich leben kann. Schrankenlose, individuelle Freiheit ist nicht nur geistige Zuchtlosigkeit, sondern auch Versündigung an der eigenen Natur. „Nur starke Dogmen schaffen große Völker“ (Bonald). Auch die persönliche Denkfreiheit muß Freiheit für Wahrheit, nicht Freiheit von und wider Wahrheit sein. „Will der menschliche Geist“, sagt Donat, „jede höhere Ergänzung und Leitung zurückweisen, so beansprucht er die Freiheit der schwachen Schlingpflanze, vom schützenden Baumstamm sich loslösen zu dürfen; die Freiheit des Planeten, sein Geleise verlassen zu dürfen, um hoffnungslos im Weltraum zu zerschellen[61].“ Aus dem tiefen Gefühl dieser Ohnmacht erblüht spontan die Sehnsucht nach einer unfehlbaren Autorität in den religiös-sittlichen Fragen, quillt auch die Tugend der Demut hervor, die der berühmte Konvertit v. Ruville erst jüngst als das charakteristischste Merkmal der wahren Religion und Kirche nachzuweisen versuchte.

4. Als jüngster Typus der modernen Seele tritt uns zuletzt der Modernismus entgegen, der das katholische Christentum mit der modernen Philosophie und Kultur versöhnen möchte. Da man ihm mit logischen Gründen schwerlich beikommen kann, so will auch er zunächst psychologisch verstanden und behandelt werden. Dies ist Zweck und Aufgabe der sogen. „immanenten Apologetik“ der Franzosen (Brunetière, Fonsegrive, Olle-Laprune, Blondel u. a.). Man darf diese Immanenzmethode mit der eigentlichen Immanenzlehre nicht verwechseln. Ohne die objektive Religion und übernatürliche Offenbarung preiszugeben, darf der Apologet sich vorläufig auf den gemeinsamen Boden der Immanenz stellen, um von hier aus durch die psychologische Analyse des inneren Seelenlebens die Unzulänglichkeit des Immanentismus für das religiöse Leben darzutun. Wer in ernster Selbstbesinnung einsehen gelernt hat, daß das Streben des Herzens auf etwas Höheres gerichtet ist, als was er im eigenen Innern findet, der wird leichter die Fühler aus dem Schneckengehäuse, in das er sich verkapselt hat, nach außen strecken, um sich nach einem festen Halt und Stützpunkt umzufühlen. Ein psychologisches Gesetz lautet: Inwendig ist das Bedürfnis, die Mittel Die Modernisten.

seiner Befriedigung aber sind draußen. Das Hungergefühl treibt zur Suche nach äußerer Nahrung; der brennendste Durst kann sich nicht an sich selbst löschen. Das Gefühl der Liebe drängt, ein äußeres Objekt dieser Liebe zu finden. Nirgends und niemals genügt der Mensch sich selbst. Wie schon Pascal betonte: L'action de l'homme passe l'homme. Auch das religiöse Leben kann sich nicht in und aus sich selbst erschöpfen. Das Ziel des Menschen liegt außer ihm: also muß er aus sich selbst heraustreten. Selbstisolierung bedeutet Tod, nicht Leben. Nicht einmal der Egoismus macht eine Ausnahme; denn er ist die bewußte Unterjochung fremder Interessen unter die eigene Begierde. „Durch den Egoismus sagt sich der Mensch nicht los vom sozialen Zentrum, er macht sich selbst zum Zentrum [62].“ Mithin muß der Mensch von außen Licht und Kraft erhalten, um sein religiös-sittliches Leben fristen zu können. So weist ihn sein eigenes inneres Bedürfnis bedeutsam auf die äußere Offenbarung hin, die allein sein ganzes Verlangen stillen kann. Die rechte Handhabung der Immanenzmethode erheischt viel Takt und Klugheit, wenn sie nicht, wie bei Le Roy, in die Immanenzlehre selbst zurückfallen soll, so daß die letzten Dinge schlimmer werden als die ersten.

Rationeller Beweis der Notwendigkeit einer Offenbarung.

Wenn wir vom psychologischen Verfahren nunmehr zu den rationellen Gründen übergehen, welche die moralische Notwendigkeit der Offenbarung für die Menschheit dartun, so verzichten wir von vornherein auf den aus den heidnischen Religionen gezogenen, rein historischen Induktionsbeweis, welcher eine eigene Darstellung verlangt. Allerdings können auch wir der historischen Hinweise nicht ganz entbehren, wenn wir den Vernunftbeweis nicht in die Luft bauen wollen. In Sachen der Religion und Sittlichkeit müssen wir eben die Menschheit so nehmen, wie sie sich seit der allgemeinen Verbreitung und Befestigung des Götzendienstes historisch entwickelt hat. Zu einem menschenwürdigen Leben in religiös-sittlicher Beziehung gehören aber drei Faktoren: eine wahre Theodizee, eine gesunde Ethik und ein rechter Kultus. Sehen wir zu, ob es dem in Unwissenheit und Sünde verstrickten Menschengeschlecht möglich gewesen wäre, ohne göttliche Belehrung und Hilfe sich von selbst aus dem Sumpfe herauszuarbeiten.

Der Grundstein der natürlichen Religion ist eine wahre Theodizee, d. i. eine reine Idee von Gott als dem Urheber aller Dinge und dem obersten Endziel der ganzen Schöpfung. Für jeden denkenden Menschen lautet die grundlegendste Frage: Woher bin ich? Wozu bin ich auf der Welt? Wohin soll ich? So wahr es ist, daß einzelne erleuchtete Geistesheroen, wie ein Plato und Aristoteles, durch langes Nachdenken zum Begriff des einen wahren Gottes vorgedrungen sind, ebenso unbestritten ist es, daß auch sie den fundamentalen Schöpfungsbegriff, der den wahren Gottesbegriff erst läutert und vollendet, nicht aufgefunden haben. Für eine durchgreifende Reform der verderbten Volksreligion aber haben sie so wenig wie andere Philosophen und Religionsstifter etwas getan; der roheste Götterglaube mit seinen unsittlichen Konsequenzen war und blieb der Glaube der Massen. Und doch handelt es sich nicht um eine privilegierte Religion der Aristokratie des Geistes, die überaus spärlich gesäet ist. Vor allem die Massen müssen eine auf den Monotheismus gegründete Religion haben. Da die menschliche Autorität der Philosophen und Religionsstifter schon wegen ihrer flagranten Unstimmigkeiten in wesentlichen Lehrpunkten den Massen eine solche Religion nicht bieten konnte, das eigene Forschen aber den weitaus meisten Menschen unmöglich ist — sei es daß ihnen Talent, Muße und Lust dazu fehlt oder daß die Notdurft des Lebens sie zum mühsamen Broterwerb in den mannigfaltigsten Berufen zwingt —, so folgt, daß nur eine über der ganzen Menschheit stehende Instanz, d. i. die göttliche Offenbarung, die Allgemeinheit des wahren Gottesglaubens im ganzen Menschengeschlecht zu garantieren vermag. Gesetzt aber auch den unmöglichen Fall, daß jedes Individuum durch eigene Forschung über Gott, Unsterblichkeit, Willensfreiheit, letztes Endziel ins Reine kommen könnte, so wäre dennoch der Weg des Studiums so schwierig, verschlungen und langwierig, daß die rechte Erkenntnis ihm erst am Ende des Lebens, wo es meist zu spät wäre, aufdämmern würde. Nicht nur der gereifte Mann, sondern schon das heranwachsende Kind und erst recht der von den heftigsten Leidenschaften angefochtene Jüngling bedarf des Kompasses für

Wert einer geoffenbarten Theodizee.

Leben und Sterben, der ihn über die Stürme des Lebens trägt. „Es ist immer tief tragisch," schreibt F. W. Foerster, „wenn der Mensch erst in der Stunde des Scheidens begreift, was eigentlich der Sinn des Lebens und was wahre Lebensweisheit ist. Die Wahrheit sollte nicht erst unsere Todesstunde, sondern unser ganzes Leben segnen — darum sollte sie am Anfang und nicht erst am Ende unseres Weges stehen" (a. a. O. S. 50). Jedoch ohne positive Offenbarung würde sowohl den erhabensten Lehren der Philosophen als auch den Forschungsergebnissen des Einzelmenschen noch ein letztes wichtiges Moment fehlen: die irrtumslose Sicherheit der gewonnenen Resultate.

Über seine eigenen, allerdings auf sehr schwachen Füßen stehenden Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele urteilt tief resigniert Plato in seinem „Phädon" also: „Inzwischen ist es nötig, auf diesen Trümmern von Wahrheit, die uns noch übrig sind, gleichsam wie in einem Nachen, das stürmische Meer dieses Lebens zu befahren; es sei denn, daß man uns einen Weg zeige, der sicherer ist — etwa eine göttliche Verheißung oder irgendeine Offenbarung, die uns ein Schiff sein wird, das keine Wetter fürchtet." Über die Treffsicherheit eines zwölfjährigen Schulkindes, das über die höchsten Fragen aus seinem Katechismus Bescheid weiß, geriet Jouffroy ins höchste Erstaunen. „Fraget dieses arme Kind," sagt er, „wozu es auf der Welt lebt, was aus ihm wird nach dem Tode, so erteilt es euch eine erhabene Antwort, die Bewunderung verdient. Fraget es, wie die Welt geschaffen wurde und zu welchem Zwecke, weshalb Gott Tiere und Pflanzen erschuf, ob die Erde von einer oder mehreren Familien besiedelt wurde, warum die Menschen in vielen Sprachen reden, warum sie leiden und sich bekämpfen —: es weiß alles. Ursprung der Welt, Entstehung des Menschengeschlechts, Problem der Rassen, Endziel des Menschen hienieden und im Jenseits, Verhältnis des Menschen zu Gott, seine Pflichten gegen den Nächsten, Recht des Menschen auf die Schöpfung —: über alles ist es unterrichtet . . . Denn alles dies fließt klar und spontan aus dem Christentum. Das ist es, was ich eine große Religion nenne; ich erkenne sie daran, daß sie keine der Fragen ohne Antwort läßt, welche die Menschheit interessieren[63])."

Die harten Tatsachen der Religionsgeschichte aller Zeitalter strafen den oft gehörten Einwand nur allzusehr Lügen: „Die Wissenschaft korrigiert ihre Irrtümer selbst; die Entwicklung bringt das Gute zur Herrschaft: eines direkten göttlichen Eingreifens bedarf es nicht." Was zunächst die Selbst-

korrektur der Irrtümer durch den Fortschritt der Wissenschaften angeht, so trifft diese Behauptung fast nur für die Natur- und die Geschichtswissenschaft, und zwar in dem Maße zu, als beide sich von den Leidenschaften des menschlichen Herzens frei halten und sich der sog. exakten Forschungsmethode bedienen, die leider nicht allen Wissenschaften zur Verfügung steht. Wenn zwar die Theodizee und die Metaphysik überhaupt für die exakte Methode mathematischer Beweisführung schon wegen der inneren Natur ihres Gegenstandes unzugänglich sind, so kann man doch nicht leugnen, daß auch sie an und für sich die Kraft der Überwindung aller eingeschlichenen Irrtümer in sich selbst tragen, wenn auch nicht im selben Grade wie die streng exakten Wissenschaften. Diesen hohen Vorzug ihnen abstreiten wollen, hieße nichts anderes als der menschlichen Vernunft die immanente Fähigkeit zu einer sicheren Gottes- und Welterkenntnis aberkennen. Wenn wir jedoch die rauhe Wirklichkeit der Tatsachen in allen Jahrhunderten befragen, so beweist vor allem die Geschichte der Philosophie, daß gerade die religiösen Irrtümer mit seltener Zähigkeit sich in den verdorbenen Herzen der sich selbst überlassenen Menschen einnisten und festsetzen, daß die Systeme des Materialismus und Pantheismus in den verschiedenen Zeiträumen fast gesetzmäßig wie in periodischen Zyklen immer und immer wiederkehren, daß der selbsterfochtene Sieg der Wahrheit über den Atheismus oder Polytheismus niemals einem dauernden und durchschlagenden Triumphe gleicht, sondern nur einen Interimszustand von kurzer Dauer einleitet, der von der darauffolgenden Periode des Rückfalls in den alten Irrtum wieder abgelöst wird. Wenn seit dem Absterben der antik-heidnischen Spekulation trotzdem im großen ganzen ein wirklicher Fortschritt zum Besseren zu erkennen ist, so vergißt man nur allzuleicht, daß die ganze nachchristliche Entwicklung der philosophischen Forschung — vom Stoizismus, Neuplatonismus und Gnostizismus des christlichen Altertums angefangen bis zum Monismus der Gegenwart — im vollen Sonnenlicht des Christentums sich vollzog und die angeborene Herbheit und Unnatur der atheistischen und pantheistischen Systeme mit den erborgten Wahrheitsstrahlen der christlichen

Offenbarung bedeutend zu mildern verstand. Die fast tausendjährige Periode des gottesgläubigen Mittelalters, welches philosophische Genies, wie einen Anselm, Thomas von Aquin und Scotus, hervorgebracht, stand ganz und gar unter der ausschließlichen Herrschaft des christlichen Gedankens. Mit dem Gesagten ist auch schon die andere Einrede, daß das Prinzip der Entwicklung ganz von selbst das Gute zur Herrschaft bringe, auf ihren wahren Wert zurückgeführt. Im Reiche der Natur herrscht allerdings im allgemeinen die Neigung, im Entwicklungsprozeß alles Schädliche und Lebensunfähige durch den Kampf ums Dasein auszurotten und den kräftigen und starken Exemplaren und Typen zum Siege zu verhelfen. Aber selbst hier wächst das Unkraut zusammen mit dem Weizen, ja überwuchert oft genug das gute Ackerfeld, wenn nicht die ewig sorgende Hand des Landwirts die gefährlichen Schädlinge immer wieder ausreutet. Jedoch sind gut und schlecht, nützlich und schädlich in der Naturwissenschaft nur relative Begriffe und machen im System der Naturreiche auf absolute Geltung keinen Anspruch. Anders steht es um die Entwicklung auf dem Gebiete des Geistes. Gewiß hat die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes im Laufe der Zeiten manches Gute und Schöne zutage gefördert und im allgemeinen auch einen Kurs in aufsteigender Linie eingeschlagen. Aber ein unverzeihlicher Optimismus und zugleich ein Faustschlag ins Angesicht der Geschichte wäre es, zu verkennen, daß wenigstens die religiöse Entwicklung zum Guten und der religiös-sittliche Fortschritt fast ausschließlich den erhellenden, erwärmenden und befruchtenden Sonnenstrahlen der Offenbarungsreligion zu verdanken ist. In Wahrheit ist die reine Gottesidee dauernd nur im altisraelitischen und christlichen Kulturkreis zu finden. Außerhalb dieser Kulturkreise herrscht das finsterste Heidentum. Hat zwar das vorchristliche Heidentum in seinen Uranfängen, wie z. B. der älteste Parsismus und Sinismus, den Monotheismus gekannt und gepflegt, so steht doch religionsgeschichtlich fest, daß nur zu bald ein so großer und allgemeiner Abfall des Menschengeschlechtes vom wahren Gott erfolgte, daß die außerhalb des Offenbarungslichtes fortlebenden Völker trotz ihrer hohen

Kultur (Altmexikaner, Chinesen, Japaner) sich bis heute noch nicht aus eigener Kraft zur ursprünglichen Höhe und Reinheit der religiösen Ideen haben erheben können. Bei dieser schweren Aufgabe und Arbeit müssen ihnen eben die christlichen Missionen zu Hilfe kommen. Was aber jene gebildeten Kreise betrifft, welche ihre religiöse Entwicklung in bewußter Absicht in antichristlicher Richtung suchen, so braucht man nur die offenbarungsfeindliche Literatur zu durchblättern, um zu erkennen, wie auch hier die abgeschmacktesten und unwürdigsten Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen zu Hause sind, wenn dieselben auch durch den Besitz hoher Geisteskultur und den unbewußten Einfluß christlicher Ideen bedeutend abgemildert und herabgestimmt sind. Als Endergebnis dieser Betrachtung stellt sich somit die Tatsache heraus, daß das vielgepriesene Prinzip der Entwicklung das Gute auf religiösem Gebiete so wenig zur dauernden Herrschaft bringt, daß dasselbe ohne den hemmenden und aufrichtenden Einfluß des Christentums vielmehr unter dem Dickicht religiöser Irrtümer zum Ersticken gebracht wird. Die Entwicklung der widerchristlichen Welt ist nichts anderes als eine „Kulturgeschichte des Bösen".

Unzertrennlich verbunden mit der natürlichen Theologie ist die Ethik; denn nur eine theozentrisch begründete Sittlichkeit gibt einen festen moralischen Halt. Jede leistungsfähige Ethik muß dreierlei bieten: eine sichere Autorität, eine genügende Sanktion und die nötige Kraft zum Guten. In allen diesen Beziehungen würde die Menschheit ohne göttliche Offenbarung im Dunkeln tappen. Wenn wir sehen, wie die Ethiker alter und neuer Zeit sich über das „Moralprinzip" herumstreiten und eine „Diesseitsmoral" ohne Gott zu begründen versuchen, so leuchtet ein, daß das gemeine Volk sich auf solche schwankende Autoritäten, die sich gegenseitig herunterreißen, unmöglich verlassen kann. Inmitten all der Streitigkeiten über Autonomie und Heteronomie, Utilitarismus und Altruismus, Eudämonismus und Hedonismus, Moralismus und ethische Kultur müßte das arme Volk sittlich zugrunde gehen, ehe es auch nur wüßte, was die Sittlichkeit eigentlich ist, worauf sie letztlich basiert, wie sie zu üben ist.

Wert einer geoffenbarten Ethik.

Ein ernster Geist spiritistischer Richtung, Fr. W. Myers, sagt mit Recht: „Es gibt Überzeugungen, auf welche die Menschheit sich nicht den Luxus gestatten kann, zu warten. Was muß ich zu meiner Rettung tun: das ist eine dringlichere Frage als die Erforschung der Ebbe und Flut oder die Deutung der Mondgebilde. Der Mensch muß sich irgendwie im Rohen klar darüber werden, was er von der ‚unsichtbaren Welt' entweder zu fürchten oder zu hoffen hat[64].“ In der Tat ermangelt die natürliche Ethik ohne eine positive Offenbarung auch der wirksamen, durchgreifenden Sanktion des höchsten Gesetzgebers. In Stunden schwerer Anfechtung reichen die platonischen Betrachtungen über die Schönheit der Tugend, über das ungetrübte Ideal des Weisen, über die Pflicht der Selbstbeherrschung, über den „kategorischen Imperativ“ nicht aus. Nur wenn Gott selbst das natürliche Sittengesetz mit dem Schutzwall ewigen Lohnes oder ewiger Strafe umhegt hat, bekommt das sittliche Handeln eine feste Richtung und unverrückbare Orientierung. Nicht als ob die bloße Erkenntnis von Himmel und Hölle für sich allein schon ausreichte, die Beobachtung aller Gebote und Verbote des Naturgesetzes zu bewirken und zu verbürgen. Der schwache Wille bedarf auch der moralischen Kraft, um auszuführen, was die praktische Vernunft vorschreibt; denn die Tugend besteht nicht, wie Sokrates wollte, im bloßen Wissen. Wer aber die sittliche Schwäche des Willens entweder aus eigener Erfahrung oder aus dem Studium fremder Lebensläufe kennt, der wird sich in der Gnadenlehre des hl. Augustinus heimischer fühlen als in dem Freiheitstaumel des Pelagius. Die christliche Lehre von der Erbsünde und der Gnadennotwendigkeit wirkt auf uns wie ein befreiendes Licht und löst aus der Tiefe unserer Seele den unwillkürlichen Schrei nach göttlicher Gnade aus, die Gott nach seiner Verheißung keinem versagt, der in rechter Weise darum bittet. In lapidarer Gestalt verkörpert ist die Quintessenz der natürlichen Religion und Sittlichkeit im mosaischen Dekalog, welcher zehn Granitsäulen zur Aufrechterhaltung der Ordnung in Familie und Gesellschaft aufgerichtet hat. Wie könnte man die Gesetzgebung eines Hammurapi, Lykurg, Solon und Numa mit der Doppeltafel von

Sinai auch nur vergleichen? „Hält man eine Seemuschel ans Ohr," sagt schön O. Willmann, „so hört man das Rauschen des Meeres in ihr nachklingen, aus dem sie stammt; wer die zehn Gebote Gottes durchdenkt, der hört die Ströme ewiger Weisheit in ihnen rauschen."

Wert eines geoffenbarten Kultus.

Während die zweite Gesetzestafel die sittlichen Pflichten des Menschen gegen den Nächsten einschärft und auch die inneren Begierden sittlich ordnet, bezieht sich die „erste Tafel" ausschließlich auf den rechtmäßigen Kultus, die wahre Gottesverehrung, den Gottesdienst. Damit ist aber auch der natürlichen Religion der denkbar größte Dienst erwiesen, da ohne positive Anordnung Gottes die Art der pflichtmäßigen Gottesverehrung notwendig an innerer Unbestimmtheit, Lückenhaftigkeit und Unsicherheit kranken würde. Besonders schwer fühlt sich das menschliche Gewissen vom Schuldbewußtsein niedergedrückt, ringt titanenhaft nach Erlösung von der Sünde, nach Wiederversöhnung mit der erzürnten Gottheit. Wie zwei gegensätzliche Pole durchziehen die Ideen von Sünde und Sühne die Geschichte aller Religionen[65]. Die Geschichte des heidnischen Opferwesens aller Zeitalter mit seinen Menschenopfern, mit seinem Astarte- und Molochdienst, mit seiner religiösen Prostitution, mit seinem Phalluskult, mit seinen Opfern blutiger Selbstverstümmelung beweist sonnenklar, wie weit die sich selbst überlassene Menschheit vom Ideal der wahren Gottesverehrung abirren, wie tief sie im Sumpfe ihrer eigenen Verkommenheit versinken kann. Ohne göttliche Unterweisung kann sie eben nicht wissen, ob ihre Gebete und Opfer Gott genehm sind, ob ihre Sünden auf Verzeihung rechnen können. Hätte die Offenbarung dem Menschengeschlecht keinen anderen Dienst erwiesen, als ihm durch Moses den Dekalog und durch Christus das „Vaterunser" zu vermitteln, fürwahr, diese zwei Geschenke allein wären schon groß genug, um darin den Finger Gottes zu erkennen und ihren himmlischen Ursprung zu ahnen.

6. Kapitel.

Die Kennzeichen oder Kriterien der göttlichen Offenbarung.

Begriff und Notwendigkeit von Kriterien.

In seinem „Nathan der Weise“ hat Lessing bekanntlich den religiösen Indifferentismus durch die Geschichte der „Drei Ringe“ dichterisch verherrlicht, welche die Gleichwertigkeit von Christentum, Judentum und Islam versinnbilden soll. Nun wird wohl kein Mensch auf Erden gleichzeitig ein guter Christ, ein orthodoxer Jude und korangläubiger Mohammedaner sein wollen und können: er muß vielmehr seine Wahl treffen und deshalb die Ansprüche der verschiedenen Religionen auf ihre Berechtigung prüfen. Weil fast alle großen Weltreligionen sich auf göttliche Offenbarung oder heilige Bücher als letzte Instanz berufen, so leuchtet ein, daß wir sichere objektive Kriterien zur Hand haben müssen, um die wahre von allen falschen Offenbarungen irrtumslos zu unterscheiden. Einem beliebigen Menschen blindlings aufs Wort glauben, daß er ein Gesandter Gottes sei, wäre ein arger Frevel am eigenen Verstand und Gewissen. Der theologische Rationalismus sündigte nicht darin, daß er die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsträger überhaupt vor das Forum der Vernunft zog, sondern darin, daß er trotz und nach der gelungenen Beweisführung auch den Offenbarungs*inhalt* nachträglich seiner Kritik unterwarf und nur insoweit akzeptierte, als es ihm gut schien. Steht nämlich die *Tatsache* der göttlichen Offenbarung einmal fest, so ist die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts ohne weiteres mitgarantiert, weil die Allwahrheit weder betrügen noch betrogen werden kann. Deshalb leuchtet die Notwendigkeit

von Kriterien zur Feststellung der alles entscheidenden Tatsache ein, daß wirklich Gott gesprochen hat. Unter Kriterien verstehen wir also die Summe jener objektiven allgemein gültigen Kennzeichen, die jeden vernünftigen Zweifel an der Tatsache der göttlichen Offenbarung ausschließen. Der Ausfall oder Mangel dieser Kriterien bei irgend einer Religion muß unweigerlich deren Unechtheit und Falschheit dartun. Weil es sich bei dieser Prüfung um das ewige Seelenheil handelt, so ist klar, daß die Kriterien, mit denen man die Echtheit einer Religion prüft, leicht faßlich, allgemein gültig und sicher sein müssen, und dies um so mehr, als die Offenbarung sich nicht jedem Individuum kraft Einstrahlung des „prophetischen Lichtes" als unzweifelhaft göttlich selbst beweist, sondern auf dem Weg des Wortes und der Predigt zu unserer Kenntnis gelangt.

Wie Moses sich vor seinem Volke und vor Pharao durch Worte und Reden, aber auch durch Zeichen und Wunder als beglaubigter Gesandter Jahves ausweisen mußte, ehe er Glauben verdiente und fand, so wies auch Christus die Juden zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung hin auf die messianischen Weissagungen sowie auf seine eigenen Wundertaten. „Erforschet die Schriften, sie sind es, die Zeugnis von mir ablegen" (Joh. 5, 39). „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen getan, die kein anderer gewirkt hat, so würden sie keine Sünde haben" (Joh. 15, 24). Auch die altchristlichen Apologeten und Kirchenväter wehrten sich gegen die Zumutung, das Christentum blindlings und kritiklos anzunehmen. Die Scholastik bestand auf dem Satze, daß nicht zwar der Glaubensinhalt, wohl aber die Tatsache der Offenbarung durch historisch-philosophische Argumente bewiesen werde. Nach einer althergebrachten Einteilung, die in der Sache selbst begründet ist, unterscheidet man zwei Klassen von Kriterien: innere und äußere. Wir wollen sie getrennt betrachten, um sodann ihre Wechselbeziehung zueinander zu würdigen.

§ 1. Innere und äußere Kriterien im allgemeinen. Die Weissagung im besonderen.

Die inneren Kriterien der Offenbarung sind solche, welche der Beschaffenheit des Lehrinhalts selbst entnommen und geeignet sind, die Göttlichkeit desselben zu beglaubigen. Man unterscheidet wieder zwischen negativen und posi- Innere Kriterien.

tiven Kriterien, je nachdem entweder die innere Widerspruchslosigkeit oder aber auch die positive Vernünftigkeit, Sittlichkeit, Erhabenheit der angeblichen Offenbarung zum kritischen Maßstab genommen wird. Im ersten Falle kann man nur auf die *Möglichkeit*, im zweiten auch auf die größere oder geringere *Wahrscheinlichkeit* göttlichen Ursprungs schließen, die unter Umständen bis zur moralischen Gewißheit ansteigen kann. In der Möglichkeitsfrage ist negativ zum mindesten erforderlich, daß die betreffende Offenbarung weder einem evidenten Vernunftsatz, noch der natürlichen Sittlichkeit, noch einem anderswoher bekannten Glaubenssatz, noch endlich sich selbst widersprechen darf; denn von Gott, dem Allwahren und Allheiligen, kann nichts Widervernünftiges und Unheiliges ausgehen. Mit der Harmonie, Konsequenz, Heiligkeit, Weisheit und Erhabenheit einer Lehre, die zugleich dem Verstand und dem Herzen liebevoll entgegenkommt, wächst in geradem Verhältnis die Wahrscheinlichkeit ihrer göttlichen Herkunft. Mit Recht meint Fénelon: „Wenn die Menschen die Religion gemacht hätten, ach, sie hätten sie ganz anders gemacht.“ Kein Geringerer als Christus gab den Juden zu bedenken: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat. Wenn jemand seinen Willen tun will, so wird er an der Lehre erkennen, ob sie von Gott ist oder ob ich aus mir selber rede“ (Joh. 7, 16 f.).

Anwendung auf das Christentum.

In der christlichen Weltanschauung findet sich überhaupt nichts, was einen edlen und unverdorbenen Geist mit Fug zurückschrecken oder abstoßen könnte. Vielmehr kommt sie, wie eine hoheitsvolle Mutter, allen berechtigten Ansprüchen des Kopfes und des Herzens entgegen. Wonach ein Plato und Aristoteles in edlem Wahrheitsstreben umsonst gerungen, hier spricht das Erhabene in schmuckloser Einfachheit sich aus, als ob es selbstverständlich wäre. Nicht nur Kinder und Ungelehrte, auch Geister auf der höchsten Bildungsstufe empfangen Licht und Kraft. Auch Goethe gesteht: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert, wird er nicht hinauskommen.“ Die Aufschlüsse über das Wesen

Gottes und seine Eigenschaften, über das innergöttliche trinitarische Leben, über das Dasein von Engeln und Dämonen, über das ewige Ziel des Menschen, über Gottes Heilspläne und Heilswege usw. sind zugleich von solcher Tiefe und Naturgemäßheit, daß der unvoreingenommene Mensch darin keine unlösbaren Widersprüche, sondern die glückliche Lösung ebenso vieler Rätsel erblickt. In der „Antwort der französischen Katholiken" (Modernisten) an Papst Pius X. heißt es (S. 76, Jena 1908): „Das Dogma ist ein umfassender, imposanter, harmonisch ausgestalteter und mit römischer Kunstfertigkeit so festgefügter Bau, daß kein Teilchen, nun der Schlußstein gesetzt ist, daraus entfernt oder ersetzt werden kann, ohne daß klaffende Risse sich überall öffnen und die riesenhafte metaphysische Kathedrale unrettbar in Trümmer sinkt. Es wird bleiben, wie es ist, oder zu existieren aufhören." Aber selbst das, was den sinnlichen Menschen unangenehm anmutet, wie die Züchtigung der Sünde durch göttliche Strafgerichte, wird sofort in ein anderes Licht gerückt, sobald man sich darauf besinnt, daß weder die Sünde noch die Sündenstrafe aus den Gedanken und Absichten Gottes entsprang, daß der ursprüngliche Weltplan auf eine leidens- und sündenfreie Schöpfung gerichtet war, die erst der geschöpfliche Mißbrauch der Willensfreiheit in eine Welt voll Sünde und Elend verkehrte. Sogar die Hölle als Palliativ gegen sündhafte Sinnenlust und Gottvergessenheit ist bei allem Dunkel zugleich ein neuer Beweis göttlicher Huld und Gnade; denn erst die Hölle öffnet uns die Augen über die unendliche Schwere der Gottbeleidigung, treibt uns an zur entschlossenen Umfassung des Guten, bietet ein erschütterndes Motiv zur Gottesfurcht als Durchgangspunkt zur vollkommenen Gottesliebe, welche die Schrecken der Hölle nicht mehr zu fürchten hat.

Die innere Harmonie, Konsequenz und Geschlossenheit des Offenbarungssystems läßt sich aber noch weiter verfolgen. Die christliche Religion ersteigt ihren Gipfel im Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes, der aus Maria der Jungfrau Fleisch annahm. Aber dieser Gottmensch Christus ist auch der Logos, der die Welt erschuf. Der Eingeborene im Schoße des Vaters ist auch der Erstgeborene aller Kreaturen. So verketten sich Schöpfung und Menschwerdung als zwei Großtaten Gottes, gehören innig zusammen wie Haus und

Dach, Grundmauer und Wölbung. Diese wunderbare Verschweißung von Natur und Übernatur reißt aber keinen klaffenden Spalt in die Weltordnung, sondern bedeutet die Vollendung des Universums. Gerade dies ist ein hervorragendes Kriterium für die Wahrheit des Christentums, daß die ganze natürliche Religion, Sittlichkeit, Gottesverehrung in einzigartiger Harmonie derart eingespannt erscheint in den umfassenderen Rahmen der Übernatur, daß die Einheitlichkeit und Konsequenz der Architektonik ängstlich gewahrt wird. Die Natur wird nicht unterdrückt, übermannt, vergewaltigt. Nein, sie lebt mit erhöhter Energie unter dem höheren Gesetz weiter, wie die physikalisch-chemischen Gesetze im Pflanzen- und Tierleben. Dies im einzelnen zu zeigen, ist hier nicht der Ort. Aber man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, wie Vernunft und Offenbarung, Naturgesetz und Dekalog, Gottesliebe und Caritas, Freiheit und Gnade, Frömmigkeit und Mystik, Natursymbol und Sakrament, Opferkult und Messe im Christentum mit einer Kunst ineinander verflochten und verwoben sind, daß ein solches welterhabenes System unmöglich dem Hirn eines Menschen entsprungen sein kann. Die Beweiskraft dieser und ähnlicher Erwägungen scheint manchen Denkern so groß, daß sie, wie Suarez und Schell, dem „Beweis des Geistes und der Kraft" (1. Kor. 2, 4) unbedingt den Vorzug vor den äußeren Kriterien einräumen.

Äußere Kriterien.

Unter äußeren Kriterien versteht man jene außerordentlichen, sinnenfälligen, übernatürlichen Tatsachen, die in organischer Verbindung mit der Lehrverkündigung eines Offenbarungsträgers dessen göttliche Sendung dartun und so indirekt auch die Göttlichkeit seiner Lehre beglaubigen. Weil die Beschaffenheit des Lehrinhalts zunächst außer Betracht bleibt, so gehen die äußeren Kennzeichen zur Lehre eine bloß äußerliche Beziehung ein, ähnlich wie das offizielle Siegel zum Inhalt einer Urkunde. Man rechnet hierher nicht nur die echten Weissagungen und Wunder, die in durchaus entscheidender Weise die Göttlichkeit einer Offenbarung positiv beweisen, sondern auch die ethische Qualität des Religionsstifters oder Gottesgesandten, die religiös-sittliche Werbekraft und Wirkung der Lehre zur geistigen Wiedergeburt der Menschen, endlich die Art und Weise der Propaganda in der Welt. Die drei zuletzt genannten Kennzeichen besitzen im allgemeinen den Wert von bloß negativen Kriterien, insofern sie an sich höchstens die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs dartun. Wohl aber können sie zur Feststellung der Frage dienen, ob und wann eine angebliche Offen-

barung nicht von Gott stammt. So müßte die besonnene Vernunft einen unsittlichen und wahnwitzigen Betrüger, der sich als Gesandten Gottes ausgäbe, unbesehen als Pseudopropheten ablehnen; denn dem gesunden Gefühl nicht minder wie der Heiligkeit Gottes widerspricht die Annahme, daß ein in jeder Beziehung anrüchiges Subjekt zum unmittelbaren Organ einer neuen Religionsstiftung von Gott ausersehen sei. Mag zwar kein Widerspruch darin liegen, daß Gott unter wohlmotivierten Umständen sich vorübergehend eines Gottlosen als Sprachrohres für seine Absichten bediene, wie bei Balaam und Kaiphas, so liegt doch die Unwürdigkeit dort klar am Tage, wo es sich um die Stiftung der eigentlichen Offenbarungsreligion handelt, wie bei Moses und Christus. Wir sprechen hier aber nur von Religionsstiftern. Denn gottlose Religionsdiener, welche die bereits geoffenbarte Religion nur zu predigen haben, fügen dem Ansehen ihrer Religion zwar vor der Mit- und Nachwelt unberechenbaren Schaden zu, wie z. B. schlechte Päpste und Bischöfe, bieten aber keinen Gegenbeweis wider die Wahrheit ihrer Predigt, weil sie eben nicht als direkt beauftragte Werkzeuge in der Hand Gottes auftreten. Wie kostbare Juwelen nichts von ihrem inneren Wert verlieren, wenn sie auch durch beschmutzte Hände gleiten, so bewahrt auch das Wort Gottes in der Folgezeit seine Reinheit und Kraft, obschon es von unwürdigem Munde weiterverkündet wird. Ja, die unwürdigen Geistlichen legen durch ihre eigene Predigt unfreiwilliges Zeugnis ab für die Wahrheit, die sie durch ihr schlechtes Leben und ihr böses Beispiel mit Füßen treten. Ebenso dürfte einleuchten, daß eine als göttliche Offenbarung ausposaunte Lehre von offenbar entsittlichender Wirkung, wie z. B. der Mormonismus, das Brandmal der Unechtheit an sich trägt. Wo endlich ein Religionsstifter zur Verbreitung seiner Lehre unsittliche Mittel in Anwendung brächte, wie z. B. die Erlaubnis der religiösen Prostitution, verwerfliche Trugkünste, Feuer und Schwert, da müßte ebenfalls auf Falschheit der vorgeblichen Offenbarung erkannt werden. Dem Verständnis der Ungebildeten am angemessensten sind und bleiben die Wunder und Weissagungen, einmal weil sie am wenigsten mit den

immanenten Schwierigkeiten der inneren Kriterien behaftet sind, sodann weil sie ihrer Natur nach keine andere als *positive* Geltung haben. Mit dem Wunder werden sich unsere zwei nächsten Kapitel eigens befassen. Was aber die Weissagung betrifft, so müssen wir uns hierorts auf einige allgemeine theoretische Ausführungen beschränken.

Weissagung im besonderen. Ihre dreifache Wahrheit.

Unter *Weissagung* oder Prophezeiung versteht man die sichere und bestimmte Ankündigung eines zukünftigen Ereignisses, das aus natürlichen Ursachen absolut nicht vorausgesehen werden konnte. Die Vorausverkündigung setzt selbstverständlich als ihr Prius das *Vorauswissen* der Zukunft voraus. In beiden korrelativen Funktionen soll das Begriffsmerkmal der „Sicherheit“ der bloßen Vermutung und Wahrscheinlichkeit, das der „Bestimmtheit“ dem orakelhaft Zweideutigen, endlich der Ausschluß „natürlicher Ursachen“ der Möglichkeit menschlicher Vorausberechnung vorbeugen. Unter Ausscheidung der zukünftigen Wirkungen aus *notwendigen* Ursachen, welche durch astronomische Berechnung vom Mathematiker vorausgesagt werden können, machen das eigentliche Feld göttlicher Prophezeiungen jene zukünftigen Ereignisse aus, die entweder aus der *freien* Initiative Gottes oder aus der *Willensfreiheit* der Vernunftgeschöpfe stammen. Was Gott in der Zukunft tun will, das ist sein Geheimnis; deshalb war kein Prophet imstande, die sichere Ankunft des Erlösers aus eigener Fernsicht vorauszusagen, die messianischen Weissagungen auf eigene Faust zu erlassen. Weil die sichere Voraussicht der (absolut und bedingt) zukünftigen freien Handlungen der Vernunftwesen eine ausschließliche *Prärogative* des Allwissenden bildet, so ist auch die Erkennbarkeit dieser Zukunftsereignisse aus rein natürlichen Ursachen absolut ausgeschlossen.

Die freie Zukunft ist nicht, wie *Voltaire* meinte, ein pures Nichts, ein unmögliches Erkenntnisobjekt, sondern zum voraus schon eine Wahrheit von derselben Bestimmtheit wie im Zeitpunkt ihrer Verwirklichung. Da die Zerstörung Jerusalems und des Tempels schon zur Zeit Christi als sichere Wahrheit im Wissen Gottes feststand, so konnte sie vom Herrn mit allen Details vorausgesehen und mit voller Bestimmtheit geweissagt werden. Die Mitteilbarkeit der freien Zukunft durch Gott an seine Propheten ist mit der göttlichen

Allmacht gegeben und noch leichter verständlich als die Mitteilung von übervernünftigen Glaubensgeheimnissen.

Die Beweiskraft der Weissagungen als eines Kriteriums für die Göttlichkeit der Offenbarung hängt von drei Faktoren ab: 1. der historischen Wahrheit des Faktums der Prophezeihung, sowie der Tatsache ihrer späteren Erfüllung; 2. der philosophischen Wahrheit ihres übernatürlichen, jede natürliche Erklärung ausschließenden Ursprungs; 3. der korrelativen Wahrheit ihres Zusammenhanges mit der durch sie zu beglaubigenden Offenbarung. Wenn eines dieser drei Requisite sich nicht erfüllt oder der Beweis ihres gleichzeitigen Zusammentreffens mißglückt, so fällt der Kriterienbeweis aus der Weissagung haltlos in sich zusammen. Umgekehrt wird die schärfste Kritik den Weissagungsbeweis zugunsten der Göttlichkeit der Offenbarung gelten lassen müssen, sobald die Erfüllung obiger drei Bedingungen wissenschaftlich nachgewiesen ist. Unvernünftige Zweifel bleiben freilich immer möglich; aber im Leben wie in der Wissenschaft verdienen nur die vernünftigen Zweifel Beachtung.

Historische Wahrheit der Weissagung.

1. Wollte man vor allem die Erkennbarkeit der historischen Wahrheit einer Prophezeiung prinzipiell in Abrede stellen, so müßte in erster Linie die ganze Geschichtswissenschaft vom Erdboden verschwinden. Denn auch bei Weissagungen ist die Glaubwürdigkeit der unmittelbaren und mittelbaren Zeugenschaft, auf der im Grunde alle historische Wahrheit ruht, nach den gleichen Grundsätzen der historischen Methodik feststellbar wie bei einer beliebigen anderen Tatsache der Profangeschichte. Die Prophezeiungen der Offenbarungsreligion brauchen die strengste Kritik der Historiker, die etwa nach dem bekannten Lehrbuch von Bernheim geschult sind[66]), wahrlich nicht zu scheuen. Um nur einen Punkt hervorzuheben, so liegen die messianischen Weissagungen im uralten hebräischen Original und seit Ptolemäus IV. von Ägypten auch in der griechischen Septuaginta vor, also viele Jahrhunderte vor Christus, in dem sie alle von der ersten bis zur letzten ihre historische Erfüllung gefunden haben. Beide Tatsachen sind historisch sicherer gestellt als manche Schlacht der Weltgeschichte, so daß von vaticinia post eventum gar keine Rede sein kann.

J. J. Rousseau erklärte die historische Beweiskraft von Weissagungen unter der Voraussetzung von drei Bedingungen, deren gleichzeitige Erfüllung er als „unmöglich“ bezeichnet, zugeben zu wollen. Er verlangt: a) unmittelbare Ohrenzeugenschaft für die gehörte Weissagung; b) unmittelbare Augenzeugenschaft für ihre gesehene Erfüllung; c) den Ausschluß des bloßen Zufalles bei der Koinzidenz beider Ereignisse[67]). Daß die beiden ersten Requisite launenhafter Willkür entstammen, dürfte ebenso einleuchten, wie daß ihre strikte Durchführung jede Historik in der Wurzel vernichtet. Wenn jemand überall „mit dabei gewesen sein muß“, um über historische Tatsachen Gewißheit zu erlangen, so wird sich sein ganzes Geschichtswissen auf die armseligen Erlebnisse im eigenen Hause und auf Reisen reduzieren. Von größerem Belang ist hingegen das dritte Erfordernis, das den Zufall in der Koinzidenz von Vorhersage und Erfolg ausschließen will. Nun kann aber eine Weissagung schon an sich selbst und in ihren Verumständungen so ungewöhnlich, so detailliert und bestimmt lauten, daß ihr historisches Eintreffen unmöglich dem Zufall zugeschrieben werden kann, wie z. B. die Jungfraugeburt. Wo uns vollends ein geschlossenes System zahlreicher Prophezeiungen entgegentritt, wie namentlich im Alten Testament, da bestätigt schon die einfachste Wahrscheinlichkeitsrechnung, daß die Hypothese des Zufalls zur mathematischen Absurdität führt[68]). Nicht ohne Anflug von Humor wies die theologische Fakultät von Paris in ihrer Zensur über den „Emile“ nach, daß eine Reihe von biblischen Weissagungen sogar den exorbitanten Forderungen Rousseaus Genüge leistet, wie z. B. die bittere Passion, Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung, zum Teil auch die Zerstörung von Jerusalem.

Philosophische Wahrheit der Weissagung.

2. Was die philosophische Wahrheit einer Weissagung betrifft, die in ihrer Unerklärbarkeit aus natürlichen Ursachen besteht, so beweist die Theodizee, daß das unfehlbare Vorauswissen und Vorausverkünden der freien Zukunft ein ausschließlicher Vorzug Gottes ist. Jede echte Weissagung kann daher nur auf eine unmittelbare, übernatürliche Einwirkung Gottes zurückgeführt werden. Wer freilich aus krankhafter Scheu vor allem Übernatürlichen die messianischen Weissagungen gegen alle Evidenz der Geschichte und der Exegese für vaticinia post eventum ausgeben möchte, der möge bedenken, daß er dann die Entstehung aller Schriften des Alten Testamentes in die christliche und nachchristliche Zeit zu verlegen gezwungen wäre — ein Anachronismus, der einen stärkeren Glauben verlangt als die Annahme einer übernatürlichen Welt. Am Axiom, daß nur Gott die freie Zukunft voraus-

erkennt, prallt der weitere Versuch ohnmächtig ab, alle christlichen Weissagungen durch den Hinweis auf Astrologie, Orakelwesen, Wahrsagerei, Vorgesichte, Hellsehen, Gedankenlesen u. dgl. rein natürlich zu erklären. Was immer nach Abzug von Betrug und Schwindel an diesen Erscheinungen und Schaukünsten natürlich unerklärbar bleibt, es wird im allgemeinen durch dämonischen Einfluß besser erklärt (z. B. Orakel) als durch das „transzendentale Bewußtsein" von Du Prel, das „magische Ich" von Perty, das mystische „Unterbewußtsein" von W. James — lauter Hypothesen, die fast einen ebenso starken Glauben fordern als die Göttlichkeit der Weissagungen[69]. Wie Tertullian (Apol. c. 22) erzählt, daß die Orakel in Gegenwart von Christen schwiegen, so bezeugt Chrysostomus, daß Julian, der Apostat, die Reliquien des Martyrers Babylas erst entfernen lassen mußte, um das verstummte Orakel des Apollo zu Daphne wieder zum Sprechen zu bringen. Der wesentliche Unterschied zwischen jenen profanen Analogien und den echten Weissagungen liegt, vom Kapitalpunkt der absoluten Verschlossenheit der freien Zukunft ganz abgesehen, in der Verschiedenheit des Inhalts, des Zweckes und der Personen in beiden Erscheinungsreihen. Während hier der Inhalt auf das Ewige und Göttliche, der Zweck aber auf die Ehre Gottes und das Seelenheil der Menschen gerichtet ist, gewahren wir dort zumeist Profanes, Naturhaftes, Instinktives, Gleichgültiges, nicht selten mit sinnlichen und schlechten Zielen. Auch die handelnden Personen tragen einen grundverschiedenen Typus: hier ein echter Gottesmann voll des Heiligen Geistes, die Seele zu Gott erhoben, sich selbst heiligend und andere tröstend oder erschütternd, durchglüht von der Heiligkeit seines göttlichen Berufes, mit gesteigerter statt herabgesetzter Geistestätigkeit — dort vielfach gewissenlose Betrüger, geldsüchtige Amphibologen, nervenschwache Versuchspersonen, schlafende Medien, bewußtlose Traumwandler. Schon der ethische Gegensatz verbietet, diese vom Abnormen lebenden und auf das Sensationelle abgestimmten Gestalten, auch wo es sich um sonst ehrbare Leute handelt, mit der erhabenen Erscheinung des Moses, des Isajas oder gar Jesu Christi zu vergleichen.

Korrelative Wahrheit der Weissagung.

3. Außer der historischen und philosophischen ist zuletzt noch die korrelative Wahrheit der Weissagung zu erwägen, deren Wesen darin besteht, daß Vorhersage und Erfüllung in besonderer Beziehung zur Offenbarung als deren Beglaubigung stehen müssen. Erst diese beabsichtigte Relation macht die Weissagung zu einem Argument und „Zeichen“ für die Göttlichkeit einer Tatsache oder Lehre und damit zum vollen Kriterium der Offenbarung (vgl. Matth. 12, 39; 16, 4 u. ö.). So lange Offenbarung und Weissagung als zwei zusammenhangslose Ereignisse nebeneinander stehen, kann von einer göttlichen Bestätigung der einen durch die andere keine Rede sein. Der Zweck der biblischen Weissagungen ist nicht die Befriedigung menschlicher Neugierde oder das Haschen nach Sensation, sondern die Bekräftigung der Tatsache, daß Gott selbst zu seiner Verherrlichung und zu unserem Heile gesprochen und sich geoffenbart hat. Wenn man die Offenbarung vergleicht mit einem Briefe Gottes an die Menschheit, so vertritt die Weissagung die Stelle des königlichen Insiegels, das Gott selbst seinem Briefe aufdrückt. Sagen also, eine falsche Offenbarung könne durch eine echte Weissagung beglaubigt werden, hieße nicht mehr und nicht weniger als Gott selbst zum Lügner stempeln[70]). Die falschen Propheten erkennt man an ihren Früchten. Daher der Befehl des Moses: „Jener Prophet aber oder Traumdichter werde getötet, weil er sprach, um euch abzuwenden von dem Herrn, eurem Gotte“ (Deut. 13, 5).

§2. Wechselbeziehung zwischen inneren und äußeren Kriterien.

Der Kriterienbeweis des Pragmatismus und Modernismus.

Unentbehrlichkeit der äußeren Kriterien.

Das Vatikanische Konzil steht auf dem Standpunkt, daß „mit dem inneren Beistand des Hl. Geistes sich äußere Erkenntnisgründe für seine Offenbarung verbinden, nämlich göttliche Taten, vor allem Wunder und Weissagungen, die als klare Zeichen der Allmacht und Allwissenheit Gottes durchaus sichere und der allgemeinen Fassungskraft angemessene Kenn-

zeichen sind". Dem entspricht der parallele Kanon: „Wenn jemand sagt, daß die göttliche Offenbarung durch äußere Zeichen nicht glaubwürdig werden könne, daß folglich die Menschen einzig durch die innere persönliche Erfahrung oder durch Privatinspiration zum Glauben bewegt werden müssen, so sei er im Banne[71])." Während die Kirche also die Handhabung der inneren, aus der Weisheit und Heiligkeit der christlichen Lehre geschöpften Kriterien weder verschmäht noch geringschätzt, legt sie andererseits auf die äußeren Kriterien, namentlich die Wunder und Weissagungen, als „durchaus sichere und der allgemeinen Fassungskraft angemessenen Kennzeichen" das entscheidende Hauptgewicht.

In der Tat wird ein Heide oder Ungläubiger durch die ausschließliche Verwendung von inneren unter gleichzeitiger Ausschaltung der äußeren Kriterien nicht leicht, wenn überhaupt, zur gläubigen Annahme der christlichen Religion gelangen, da ihm von seinem unerleuchteten Standpunkte aus noch vieles in ihr als „Torheit und Ärgernis" erscheinen mag. Für den Gläubigen liegt die Sache etwas anders. Er kann durch die sinnende Betrachtung der Wahrheit, Heiligkeit und Schönheit der christlichen Lehre stärker ergriffen und leichter im Glauben festgehalten werden als durch die Vorführung von Weissagungen und Wundern. Allein beim entscheidenden Schritt vom Unglauben zum Glauben, um den es sich bei der Annahme des Christentums doch in erster Linie handelt, reicht die Benutzung der inneren Kriterien allein nicht aus.

Kriterien des Pragmatismus.

In der religiösen Bewegung der Gegenwart darf die neueste Kriterienlehre des Pragmatismus nicht unwidersprochen bleiben. Wie wir bereits aus einem früheren Abschnitt wissen, läßt der Pragmatismus nur mehr den praktischen Wert, den relativen Nutzen als Maßstab der Wahrheit gelten.

Die „Wahrheit" ist ihm eine relative, veränderliche Größe. Die Erkenntnis ist nur insoweit „wahr", als sie die Menschheit praktisch vorwärts bringt. Wahrheit heißt Nutzen; sie schlägt um in „Irrtum", sobald sie ihre Brauchbarkeit fürs Leben eingebüßt oder gar ihre Schädlichkeit für die Praxis erwiesen hat. „Wahrheit ist eine Form des Guten." Im Fortschritt oder Widerstreit der praktischen Interessen offenbart sich spontan ihre Wandelbarkeit und Relativität. Gedankensysteme und Ideen, die sich heute überlebt haben, trugen mit ihrer früheren Berechtigung auch ihre „relative Wahrheit" in sich; jetzt sind sie „veraltet" und folglich falsch. Was wir heute an Wahrheit und Forschung erarbeiten, wird auf einer

späteren Arbeitsstufe als Unwahrheit verpönt sein, wenn es seine Lebensfähigkeit verwirkt hat. Sohin ist die „Wahrheit“ ein flüssiger Begriff, ganz eingetaucht in den Zeitenstrom und von seinem Strudel fortgerissen. Die Anwendung auf Religion und Offenbarung liegt auf glatter Hand, da einzig und allein die „Wertbeurteilung“ in Frage kommen kann. Die Wahrheit einer Religion bemißt sich negativ am Unwert theoretischer Beweise zu ihren Gunsten, positiv am Wert ihrer praktischen Brauchbarkeit für Leben und Kultur.

Der Apostel der pragmatistischen Begründung der Religion ist vor allen anderen der Amerikaner W. James, dem eine zahlreiche Anhängerschaft zujubelt[72]). Durch die Beseitigung der Kausalität und Finalität durch Hume, Kant und Darwin, so argumentiert er, ist jede Metaphysik und damit der wissenschaftliche Beweis Gottes ein- für allemal abgetan. „Ob der Gott der theologischen Fakultäten existiert oder nicht, das hat wenig praktische Bedeutung.“ Selbst wenn sein Dasein bewiesen wäre, könnte das religiöse Leben aus den „scholastischen Attributen“ kein brauchbares Motiv zu seiner eigenen Begründung oder Vertiefung entnehmen. Was sollten ihm auch die sogen. metaphysischen Eigenschaften, wie z. B. Aseität, Einfachheit, Notwendigkeit, nützen? Hauchen zwar die moralischen Attribute der Heiligkeit, Liebe, Barmherzigkeit usw. mehr Wärme aus, so hat doch ihre Betrachtung noch niemanden bekehrt; sie sind ebenfalls praktisch wertlos. Die Wahrheit einer Religion ist nur an einem einzigen Kriterium meßbar, das lautet: „Die wahrere Religion ist jene, die sich als die nützlichere und fruchtbarere erweist.“ Stellt man das Prinzip auf, daß man den Baum an seinen Früchten erkennt, so kann man den Kriterienbeweis auch kurz so führen: Dieser bestimmte Religionstypus spricht sich wegen seiner schlechten Früchte selbst das Verdammungsurteil, jener andere erweist seine Berechtigung dadurch, daß er gute Früchte bringt. Den Nutzen der persönlichen Heiligkeit für das soziale Wohl erkennt James rückhaltlos an: „Die großen Heiligen sind Sieger, die kleinen wenigstens Vorläufer, Herolde.“ Auf die Vorhaltung moderner Religionspsychologen (Starbuck u. a.), daß die Religionsstifter und religiösen Genies einen pathologischen Charakter zur Schau tragen, antwortet James, daß dies den

praktischen Wert ihrer Lehre und ihres Beispiels nicht beeinträchtige. Man müsse eben Ursprung und Wert einer Religion ebenso scharf trennen wie Person und Sache. Die Heiligen beurteile man nach ihren Früchten, nicht nach ihrer psychopathischen Geistesverfassung. Durch diese Unterscheidung befreie uns der Pragmatismus vom „Gespenst des pathologischen Ursprungs der Religion", auf das die radikale Religionspsychologie allerdings in entschlossenem Kurs immer deutlicher hinaussteuert.

Kritik des pragmatistischen Kriterienbeweises.

Zur Kritik des Kriterienbeweises des Pragmatismus sei vorab im allgemeinen bemerkt, daß in ihm Wahrheit mit Irrtum sich mischt. Gerne geben wir zu, daß Wahrheit und Leben, Idee und Praxis sich niemals glatt voneinander trennen lassen. Nur hat der Pragmatismus die Rollen vertauscht, die Dinge auf den Kopf gestellt. Was Wirkung ist, hat er zur Ursache gemacht, und umgekehrt. Eine Religion oder Offenbarung ist nicht darum wahr, weil sie wertvoll ist, sondern sie ist deshalb wertvoll, weil sie wahr ist. Der Nutzen ist Folge, nicht Prinzip der religiösen Wahrheit. Weit entfernt, eine bloße „Form des Guten" zu sein, geht das Wahre als Prius dem Guten voraus; denn die Erstrebbarkeit der Dinge, in der die transzendente Gutheit besteht, setzt die Erkennbarkeit oder Wahrheit voraus. Auch die Idee Gottes ist für das Menschengeschlecht nur dann von Wert, wenn ihr eine objektive Realität, das Dasein Gottes, entspricht. Oder soll die Religion von Phantomen und imaginären Größen zehren können? Der Satz vom „Baum und seinen Früchten" ist ein echt christliches Prinzip, und in logischer Fassung nichts anderes als das scholastische argumentum ex consequentiis, insofern sich die Richtigkeit oder Falschheit eines Prinzips nicht selten an dem Ausziehen seiner praktischen Konsequenzen zutreffend beurteilen läßt. Weil aber selbst aus einem falschen Antezedens zuweilen per accidens ein wahres Konsequens fließen kann, so ist das „Kriterium der Früchte" für sich allein unzureichend. Mag der Islam zwar eine hohe weltliche Kultur erzeugt haben, wie in Spanien und anderswo, so genügt diese „Frucht" doch allein noch nicht, um auch auf seine „Wahrheit" einen Rückschluß zu gestatten. Dagegen

als negatives Kriterium tut der Hinweis auf die Früchte seine Schuldigkeit nach dem logischen Axiom: Ex falso consequente sequitur falsum antecedens. Zeitigt ein Prinzip als solches entweder evident vernunftwidrige oder unsittliche Konsequenzen, so ist der Baum durch seine schlechten Früchte von selbst gerichtet.

Wer den Nutzen allein als Wertmaßstab an eine Religion anlegt, der gerät sofort in die größten Verlegenheiten, ja verwickelt sich in Widersprüche. Mit welchem Maßstab sollen wir denn den Nutzen einer Religion messen? Mit dem Ideal des Christentums? In diesem Falle gäbe der Pragmatismus sein eigenes Wesen preis, da er eine absolute Wahrheit anerkännte, die über alle Empirie und Psychologie weit hinausläge. Oder mit den veränderlichen Urteilen und Stimmungen des wechselnden Zeitgeistes? Aber dann müßte er auch Vielweiberei, Polyandrie, Prostitution, Duell, Selbstmord, Fruchtabtreibung usw. insoweit als erlaubt gelten lassen, als diese unsittlichen Praktiken von einer Kommunität oder einem Zeitalter für die Kultur als „nützlich" und folglich als sittlich-wahr gehalten werden. Mit seiner Unterscheidung zwischen Ursprung und Wert einer Religion hat James in seiner Polemik gegen die radikale Religionspsychologie keinen glücklichen Griff getan. In Sachen der göttlichen Offenbarung lassen sich Person und Sache schlechterdings nicht trennen. Ist Christus als Person ein Paranoiker und Paulus ein Epileptiker gewesen, so müssen wir auch die Sache, die sie vertreten, als Wahnwitz ablehnen. Offenbarungen aus einem „kranken Hirn" können unmöglich göttlichen Ursprungs sein, wir weisen sie instinktiv zurück. Die glückliche Lösung einer mathematischen Aufgabe oder die technische Erfindung eines Flugapparates mögen wir auch aus der Hand eines Geistesgestörten dankbar annehmen, weil wir die Mittel haben, Wert oder Unwert durch eigene Kontrolle jederzeit nachzuprüfen. Allein für die Offenbarung göttlicher Dinge üben wir keine solche Nachsicht, da uns bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit auch die Person volle Bürgschaft leisten muß[78]).

Kriterien des Modernismus.

Der geistesverwandte Modernismus leidet in apologetischer Hinsicht an der gleichen Grundschwäche wie der religiöse Pragmatismus. Weil auch nach ihm die religiöse Wahrheit niemals absolut, ewig, unveränderlich ist, sondern immer relativ und wandelbar, so ist es von vornherein unmöglich, von einer „allein wahren" Religion, Offenbarung, Kirche zu sprechen. Unser religiöses Leben ist, wie das spontane Produkt, so auch der Ausdruck des aus dem Unterbewußtsein aufsteigenden Gefühls, dem das Göttliche

immanent ist. Damit ist dem Wahrheitsbeweis aus Wundern und Weissagungen ein- für allemal die Türe verschlossen. Höchstens von einem inneren Kriterium könnte die Rede sein, das aber selbst durch und durch subjektivistisch bleibt auch da, wo man von einem „objektiven Wege" spricht. Der subjektive „Beweis" aus der Immanenz kann nur so lauten: Obschon alle Religionen, welche Leben zeigen, um dieses Lebens willen „wahr" sind, so bleibt doch der Katholizismus darum die vollkommenste Religion, weil er den immanenten Bedürfnissen des menschlichen Herzens am weitesten entgegenkommt. So die gemäßigten Modernisten. „Die andern, die man Integralisten nennen könnte," — so fügt Papst Pius X. hinzu — „wollen dem noch nicht Glaubenden jenen Keim, der sich im Bewußtsein Christi fand und von ihm auf die Menschen fortgepflanzt wurde, als in seinem eigenen Innern verborgen aufzeigen[74]." Da also das unmittelbare „Gefühl des Göttlichen" zugleich der Selbstbeweis der Offenbarung Gottes im Bewußtsein ist, so bedarf es im Grunde keines anderen Kriteriums der Wahrheit; das innere Erlebnis ist sich selbst Kriterium.

Dieser alle objektive Religion vernichtende Radikalismus läßt noch weit den gemäßigten Subjektivismus hinter sich, der auch die protestantische Orthodoxie seit Martin Luther beherrscht. Die Wunder des Herrn ließ Luther als „Äpfel und Birnen" gelten, womit Gott den „unverständigen, ungläubigen Haufen" wie Kinder lockt, bevor er sie mit „geistigen Mirakeln" beglückt. Viel näher kommt der Modernismus jener protestantischen Theologie, welche dem „Gefühlsglauben" (Jakobi, Schleiermacher), dem „religiösen Instinkt" (Twesten), dem „Privatzeugnis des Hl. Geistes" (Pietismus) das Wort redet[75]. Die wahre Geburtsstätte des Modernismus ist aber der liberale Protestantismus, wie er in Deutschland namentlich im sog. Ritschlianismus sich verkörpert hat. Wer die französischen Modernisten liest, hört nur das Echo aus den Schriften von A. Sabatier, dem französischen Sprachrohr der deutschen Aufklärung[76].

Kritik des modernistischen Kriterienbeweises.

Daß wir als Christen mit der bloßen Gefühlsreligion nicht auskommen, haben wir in einem früheren Kapitel gesehen. Das „religiöse Erlebnis" ist für uns nicht das Primäre, dem die intellektuelle Deutung folgt, sondern umgekehrt muß die objektive Offenbarung vorausgehen, um in das subjektive

Erlebnis umgesetzt zu werden. Nur unter der anmaßenden Voraussetzung, daß sich jeder Christ als inspiriertes Offenbarungsorgan fühlen und aufspielen dürfe, würde das religiöse „Erlebnis" als das Ursprüngliche und Primäre anzusehen sein, dem dann die Predigt an die Gläubigen folgte. Es würde in dieser Hypothese zugleich aber auch die Absurdität mit in den Kauf genommen werden müssen, daß alle diese gotterleuchteten Propheten und Apostel in Glaubensfragen die widerspruchvollsten Meinungen und Überzeugungen als angebliche Gottesweisheit an den Mann bringen dürften, wie dies die Geschichte des Pietismus sattsam bewiesen hat. Wer auf das Selbstzeugnis des Geistes allein vertraut, der hat auf Sand gebaut; denn er bewegt sich im Zirkel und macht das zum Beweisgrund, was erst des Beweises harrt, daß nämlich der Hl. Geist und nicht der Privatgeist zu ihm spricht. Der Hinweis auf die sittigende Kraft, die das christliche Erlebnis im Innern schafft, hat nur individuellen Wert und entbehrt der Werbekraft jener Propaganda, die im Wesen des Christentum schlummert. Wer aber die religiös-sittliche Umwandlung, die das junge Christentum einst im Bereich der Mittelmeerländer hervorzauberte, als Beweis für seinen göttlichen Ursprung anführt, der hat den Boden der inneren Kriterien bereits verlassen und zum „historischen Wunder" seine Zuflucht genommen, das wir oben unter die äußeren Kriterien der Offenbarung einreihten. Somit dürfte bewiesen sein, daß ein strikter Kriterienbeweis für die Göttlichkeit der Offenbarung ohne die Zuhilfenahme der äußeren Kennzeichen, insbesondere der Weissagungen und Wunder, sich nicht würde führen lassen.

Andere Einwände.

Die Ablehnung der äußeren und die Versteifung auf die inneren Kriterien hat seinen psychologischen Grund in der modernen Wunderscheu. O. Pleiderer erklärt die „Wundererzählungen" für die „härteste Zugabe des Glaubens und für nicht wenige geradezu die Klippe, an der ihr christlicher Glaube überhaupt scheitert". Allein nur unter Preisgabe des Theismus kann ein denkender Mensch die Möglichkeit von Wundern sowie einer äußeren Offenbarung bezweifeln. Vom Standpunkt des Pantheismus war daher Hegel im Recht,

wenn er die äußeren Kriterien in Bausch und Bogen verwarf. Aber sein hinzugefügter Scheingrund, daß „das Geistige und Notwendige nicht durch das Zeitliche und Sinnliche“ beweisbar sei, ist ein ebenso verfehlter Trugschluß wie das analoge Argument von Lessing: „Zufällige Geschichtswahrheiten können nie zum Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten dienen[77].“ Beide Denker haben übersehen, daß die Apologetik das Sinnliche, Zeitliche und Geschichtliche lediglich als Mittelbegriff benutzt, um wieder etwas Zeitliches und Geschichtliches zu beweisen, nämlich die historische Tatsache, daß Gott geredet hat. „Daß aber der Inhalt der Offenbarung lautere Wahrheit sei,“ bemerkt Kleutgen, „schließt die Apologetik nicht aus dem, was die Geschichte berichtet, sondern aus dem, was die Vernunft über Gott erkennt . . . Daraus, daß Gott nur Wahrheit reden kann, schließt sie, daß auch in Christus und seinen Aposteln nur Wahrheit geredet habe[78].“ Der letzte und entscheidende Grund dafür, daß die äußeren und nicht die inneren Kriterien den Ausschlag geben, liegt darin, daß die übernatürliche Tatsache der Offenbarung nur durch ein untrügliches geschichtliches Zeugnis Gottes selbst beglaubigt werden kann. Dieses göttliche Siegel auf dem „Briefe Gottes“ an das Menschengeschlecht sind aber vornehmlich die Weissagungen und Wunder. Übrigens stehen die äußeren Kriterien mit den inneren in ständiger Wechselbeziehung, einmal, weil sie sich gegenseitig stützen und fördern, sodann weil die inneren Kennzeichen die Göttlichkeit des Offenbarungsinhalts bestätigen und zudem von den falschen Offenbarungen der Heiden, Sektierer und Schwarmgeister abscheiden helfen. Abschließlich darf man sogar sagen, daß die Gesamtheit aller Kriterien ein einziges großes Kriterium ausmacht, gegen dessen Wucht keine Sophistik aufkommt. Auch Schell lehrt: „Alle einzelnen Kriterien (innere Wahrheit und Heiligkeit, Wunder und Weissagungen) bilden ein Gesamtkriterium, in dem sich der göttliche Wert und Ursprung der Offenbarung ausspricht. In diesem Zusammenhang kommt den inneren Kriterien der höhere Wert und die grundlegende Bedeutung zu[79].“ Der letzte Satz wird erst wahr, wenn wir für die inneren die äußeren Kriterien substituieren.

7. Kapitel.

Das Wunder.

Moderne Wunderscheu.

Zur mittelalterlichen Wundersucht bildet die moderne Wunderscheu der gebildeten Kreise einen bezeichnenden Gegensatz. Zwischen beiden Extremen in der Mitte steht der kritisch gesinnte, vorsichtige Wunderglaube des gläubigen Christen. Während der allzu lebendige Wunderglaube im Mittelalter vielfach zu legendenhaften Ausschmückungen der populären Heiligenleben führte und die verborgene historische Gestalt mit grünenden Efeuranken und üppigem Gestrüpp oft bis zur Unkenntlichkeit umkränzte[80]), erleben wir es heute, wie nicht nur kritischer Sinn und gesunde Skepsis das Denken gegen solche Auswüchse der dichtenden Phantasie wappnen und schützen, sondern auch, wie der moderne Unglaube die Existenzfrage einfach mit der apriorischen Unmöglichkeit des Wunders beantwortet und diese „metaphysische Voraussetzung“ als entscheidenden Kanon in das Regelbuch der historischen Kritik herübernimmt. Diese Wunderscheu, in ihrem Wesen ebenso krankhaft wie die zügellose Wundersucht, stellt übrigens nur die Kehrseite der allgemeinen Scheu gegen alles Übernatürliche überhaupt dar. Alles, was in das allgemeine Schema der unverbrüchlichen Naturgesetzlichkeit in Natur und Geschichte nicht paßt, wird heute als unmöglich und deshalb als unhistorisch a priori abgelehnt. Die Beobachtung, daß die fortschreitende Erweiterung unseres Naturerkennens und geschichtlichen Wissens mit der Verengerung des Gebietes der Wunder gleichen Schritt hält, ermutigt zur frohen Hoffnung, daß im hellen Licht der Wissenschaft auch das letzte Wunder

zum ungreifbaren Schatten einer Unterweltsgestalt demnächst verblassen wird.

Aber auch der moderne Mensch hat seine unfehlbaren „Dogmen“, die für ihn ebenso unumstößlich sind wie dem gläubigen Christen die seinen, obschon keine irrtumslose Autorität hinter ihm steht: er unterwirft sich eben dem berauschenden Ansehen wortreicher Tagesgrößen oder der Tyrannei des Zeitgeistes. Er hat die eine Autorität gegen eine andere umgetauscht. Nicht was Christus oder Paulus ihm sagen, ist länger maßgebend; aber den Kathedralaussprüchen eines Renan, Paulsen, Häckel unterwirft er sich im bedingungslosen Vertrauen. Und dennoch kann die Offenbarungsreligion, die wesentlich eine Mysterienreligion im früher gezeichneten Sinne ist, vom Wunder am wenigsten lassen, noch weniger als so manche heidnische Religionen, denen der Wunderbegriff ebenfalls in Fleisch und Blut übergegangen war, ein Beweis, daß der Wunderglaube für den religiösen Menschen ein natürliches Bedürfnis ist. Wer immer an lebendige Götter glaubte, der fand es selbstverständlich, daß sie zuweilen in die Lebensschicksale der Menschen eingriffen. Dies gilt nicht nur von den rohen Naturvölkern, sondern auch von den hochgebildeten Griechen und Römern. Freilich muß der denkende Christ, wie überhaupt jeder theistisch gerichtete Denker, an der Hand von sicheren Kriterien zwischen wahren und falschen Zeichen, echten Wundern und Scheinwundern ebenso zu unterscheiden wissen, wie zwischen wahrer und falscher Offenbarung; nur jenen, nicht diesen darf er die Bedeutung von unmittelbaren Großtaten Gottes beimessen. Denn nur echte Wunderzeichen von unzweifelhaft göttlicher Herkunft sind geeignet, einer bestimmten Religion mit all ihren Lehrsätzen, Vorschriften, Einrichtungen und Kultakten das untrügliche Siegel der göttlichen Wahrheit aufzudrücken. Damit ist der Umfang der Aufgabe gezeichnet, die wir in diesem Kapitel zu lösen haben: Begriff und Möglichkeit, Erkennbarkeit und Beweiskraft des Wunders.

§ 1. Begriff und Möglichkeit des Wunders. Seine Vereinbarkeit mit der modernen Naturauffassung.

Im Sprachgebrauch des Volkes nennt man schon jedes auffallende Ereignis in der physischen Natur oder im menschlichen Leben ein „Wunder“, wenn dasselbe wegen unserer Unbekanntschaft mit den verborgenen natürlichen Ursachen unsere gerechte „Verwunderung“ herausfordert. Mit dieser Nominaldefinition gibt sich heute die liberal-protestantische Theologie, welche das theologische Wunder im strengen Sinne entweder

Das absolute Wunder.

leugnet oder geringschätzt, auch in der Religion zufrieden, wofern der fromme Mensch dabei seines Gottes nur in besonderer Weise inne wird. Als Vertreter der Ritschlschen Schule erklärt M. Rade: „Das religiöse Wunder ist seiner ursprünglichen und wesentlichen Bedeutung nach ein außerordentliches Ereignis der sinnlich wahrnehmbaren Welt, an dem der Fromme Gottes und seines Wirkens in dieser Welt überwältigend inne wird[81].“ In diesem weiteren Sinne erscheinen ihm alle außerordentlichen, im Lichte des Göttlichen betrachteten Fügungen der Vorsehung ohne weiteres als „religiöse Wunder“, wie z. B. „für fromme Eltern die Geburt ihres Kindes“ (a. a. O. S. 12), für den Grafen Zeppelin „der Siegesflug seines Luftschiffes“, den „Gott ihm gelingen ließ, dabei er Gottes inne wurde“ (S. 14), für den frommen Christen „die Photographie seines innersten Knochengerüstes durch die Fleischeshüllen hindurch“ mittelst Röntgenstrahlen (S. 16). Allein mit der Verflüchtigung des Wunderbegriffs in den allgemeinen Vorsehungsglauben ist die christliche Idee des Wunders, an der übrigens die protestantische Orthodoxie mit dem Katholizismus unentwegt festhält[82]), völlig aufgegeben. Wo sollte man auch z. B. die Verklärung Jesu auf Tabor, sein Wasserwandeln auf dem See von Genesareth, seine Auferweckung des Lazarus im allgemeinen Rahmen der göttlichen Vorsehung und Weltregierung unterbringen? Die Apologetik versteht unter Wunder im eigentlichen Wortsinn eine außerordentliche, sinnenfällige Erscheinung, welche, über die Leistungsfähigkeit der bloßen Naturkräfte hinausgehend, durch die alleinige und unmittelbare Kausalität Gottes adäquat bedingt ist. Durch das Begriffsmerkmal des „Außerordentlichen“ soll nicht so sehr die Seltenheit als die Ungewöhnlichkeit des jenseits des gewohnten Naturlaufs liegenden Vorganges hervorgehoben werden, während die Leistungsunfähigkeit der bloßen Naturkräfte in Verbindung mit der unmittelbaren Kausalität Gottes das Wunder absichtlich zu einem übernatürlichen Ereignis stempelt. Hiermit ist ohne weiteres gegeben, daß alle zur Naturordnung gehörigen Gottestaten, wie Welterhaltung, Mitwirkung mit jeder kreatürlichen Tätigkeit, Erschaffung der Kinderseelen,

aus dem Rahmen des theologischen Wunders herausfallen müssen. Man kann nicht einmal mit Schell sagen: „Die Weltschöpfung ist ein absolutes Wunder, aber jenseits aller Erfahrung und nur durch Vernunftnotwendigkeit erkennbar[83]).“ Denn die Schöpfungstat Gottes ist als Gründung der Natur und ihrer Gesetze kein Wunder, sondern die Voraussetzung und Vorbedingung des Wunders. Weil es ebenso ungewöhnliche als echt übernatürliche Wirkungen der göttlichen Allmacht gibt oder geben kann, welche nicht in die sinnenfällige Wirklichkeit eintreten, so legt die Apologetik ein besonderes Gewicht auf die Sinnenfälligkeit des wunderbaren Vorganges; denn die übersinnlichen Wunder, die weder in sich selbst noch in ihren Folgen in die sinnliche Erscheinung treten, sind im allgemeinen als Offenbarungskriterien unverwendbar. Selbst das intellektuelle und ethische Wunder, wie z. B. das menschliche Wissen und die übermenschliche Heiligkeit Jesu, kann nur unter der Bedingung zum beglaubigenden Kennzeichen der Offenbarung werden, daß das übernatürliche Wissen durch äußere Kundgabe und die Heiligkeit durch heroische Tugendübung wenigstens dem inneren Auge des Geistes sichtbar wird. Im übrigen gibt es auch in der übernatürlichen Ordnung wunderbare Wirkungen, wie z. B. Rechtfertigung und eucharistische Wandlung, welche sich mit derselben Gesetzmäßigkeit vollziehen, wie etwa die Umwandlungen der Energie in der physischen Naturordnung. Weil also die Welt der Gnade auch eine Welt eigener Ordnung und Gesetzmäßigkeit ist, so wird man alle im Rahmen des Gesetzes sich abspielenden Ereignisse nicht als eigentliche Wunder ansprechen dürfen, außer wo es sich um ein außergewöhnliches, den Gesetzesrahmen verlassendes Vorkommnis handelt, wie z. B. die Bekehrung des Apostels Paulus (Gnadenwunder). Die Betonung der „unmittelbaren Kausalität Gottes“ will Gott nicht nur als Erstursache (causa prima), sondern auch als Hauptursache (causa principalis) des Wunders hinstellen. Vermöchte irgend eine Kreatur aus eigener Initiative und aus eigenen Mitteln einen physischen Beitrag zum Wunder zu liefern, so würde letzteres zum Teil innerhalb der Leistungsfähigkeit der Naturkräfte fallen und somit das Vermögen der Natur nicht mehr

prinzipiell übersteigen: das Wunder ist eine ausschließliche Großtat Gottes. Diesen Sachverhalt hebt die Möglichkeit nicht auf, daß Gott auch durch seine Geschöpfe als auserlesene Werkzeuge Wunder wirke. Denn die Kreatur kommt in ihrem Verhältnis zu Gott entweder als Verdienstursache oder als bloß werkzeugliche Ursache mit ins Spiel. Im ersten Falle ist z. B. das Gebet des Thaumaturgen lediglich die moralische Ursache dafür, daß Gott ein Wunder tut. Im zweiten Falle empfängt das Werkzeug die ganze Kraft der Wunderwirkung ausschließlich aus der Hand des Allmächtigen.

Auch wo Gott zur Wirkung eines Wunders natürlicher Voraussetzungen, Kräfte und Naturkatastrophen sich bedient, hört er an und für sich noch nicht auf, die Hauptursache und der eigentliche Urheber desselben zu sein. So konnte er natürliche Ereignisse und Ursachen sehr wohl benutzen, wie etwa die Sintflut, den Brand von Sodom, den scharfen Wind beim Durchzug durchs rote Meer, das Manna und die Wachteln in der Wüste, um seine Macht über die Natur zu erweisen und seine heiligen Absichten zu erreichen. Insofern solche Naturereignisse in erster Linie auf den göttlichen Machtwillen zurückgehen, sind es keine zufälligen und reine Naturgeschehnisse mehr wie ein beliebiges Erdbeben, sondern wirkliche, aber im Rahmen der Naturordnung herbeigeführte Wunder. Und „mit möglichst wenigen, aber desto universaleren Ideen möglichst vieles begreifen und mit möglichst geringem Kraftaufwand möglichst vieles zu leisten, ist das Zeichen eines großen und starken Geistes“[84]). Das bis jetzt beschriebene Wunder ist das strenge oder „absolute Wunder“ (miraculum quoad se s. simpliciter), weil in letzter Instanz von Gott selbst gewirkt.

Das relative Wunder.

In der Voraussetzung, daß es eine unsichtbare Geisterwelt (Engel, Dämonen) mit uns unbekannten Kraftanlagen gibt, lassen sich Fälle denken, wo uns in der Körperwelt wunderbare Erscheinungen entgegentreten, welche das ureigene Werk dieser unsichtbar wirkenden Geister und nicht Gottes sind. Obschon keine unmittelbare Tat Gottes und folglich kein wahres und strenges Wunder, würde ein solches über die Kräfte der bloßen Natur gehendes Werk dennoch uns Menschen als ein „Wunder“ vorkommen, wie z. B. die Luftfahrt des Propheten Habakuk. Trotz der lenkbaren Luftschiffe des Grafen Zeppelin und der Flugmaschinen unserer Aviatiker, die unsere Vorfahren gewiß als wunderbare „Märchen“ anstaunen würden,

bliebe es auch heute noch ein Verstoß gegen die Gesetze der Schwerkraft und somit ein „Wunder“, wenn ein Mensch sich plötzlich ohne Flugapparat oder ohne Anwendung einer natürlichen Tragkraft in die Lüfte erhöbe. Obgleich derartige Kraftleistungen das menschliche Können fraglos in alleweg überschreiten, so können sie doch innerhalb der natürlichen Wirkungssphäre von Geistwesen liegen, deren Einsicht und Macht über alle unsere Begriffe hinausliegen. Weil Wunder nicht an sich, sondern nur für uns, heißt ein solches Werk das „relative Wunder“ (miraculum quoad nos). Wie hoch man aber die natürliche Wunderkraft solcher körperloser Geister auch spannen mag, eines steht schon vom theistischen Standpunkte aus fest, nämlich, daß die geschaffene Geisterwelt in ihrer äußeren Tätigkeit ganz und gar unter der unmittelbaren Kontrolle Gottes steht und in den Naturlauf störend oder verändernd nur insoweit eingreifen kann, als entweder der Auftrag oder die Zulassung Gottes reicht. Durch die Weisheit Gottes ist so von vornherein jede unmotivierte Störung des Naturlaufs, durch die Heiligkeit Gottes aber die unausweichliche Verführung zu Unglauben und Unsittlichkeit unter der Maske göttlicher Beglaubigung kategorisch ausgeschlossen. Weil nach christlicher Auffassung die heiligen Engel ohnehin nur dort in den Naturlauf eingreifen dürfen, wo sie unter dem Befehl oder der Gutheißung Gottes stehen, so erhält das Engelwunder, obschon in sich nur ein relatives Wunder, in der Apologetik den Wert eines göttlichen Zeugnisses und ist als solches auch im kirchlichen Heiligsprechungsprozeß zugelassen[85]). Anders steht es mit den dämonischen Wundern, vor denen Christus die Seinen zum voraus ausdrücklich gewarnt hat (vgl. Matth. 24, 24). Im Interesse der Prüfung der Auserwählten mag die göttliche Zulassung solcher Scheinwunder beim Weltende ziemlich weit gehen; aber schon diese Warnung ist ein deutlicher Wink zur äußersten Vorsicht und ein wirksames Gegenmittel gegen jede Überrumpelung.

Der Wunderzweck.

Unsere vorausgehenden Erörterungen führen uns von selbst zur Zweckbetrachtung, die für die Idee des Wunders von so grundlegender Bedeutung ist, daß manche Apologeten die Zweckbestimmung in den Wunderbegriff selbst mit

aufnehmen. Wirklich gibt beim Wunder nicht die Physik des Tatbestandes, sondern vor allem die religiös-ethische Würdigkeit und Bedeutsamkeit der Umstände, unter denen es zustande kommt, den letzten Ausschlag. So lange das Wunder nur als prunkendes Schaustück der Allmacht zur Befriedigung sensationslüsterner Augen paradiert, fehlt ihm der sittliche und religiöse Gehalt und damit seine innere Existenzberechtigung. Wo das Wunder als Selbstoffenbarung Gottes nicht den höheren Interessen der Religion und der Sittlichkeit dient, da könnte nur Wahnwitz ein solches von Gott erwarten. Deshalb hat Jesus es kategorisch abgelehnt, der frivolen Schaulust des Herodes zuliebe das geforderte Wunder zu wirken. Die zweckmäßig angelegte und vollkommene Naturordnung als solche bedarf wahrhaftig des Wunders nicht, um nachträglich verbessert, ausgeflickt und neu instand gesetzt zu werden; das Wunder steht über der fertigen Natur, es will und kann nicht reinen Naturzwecken dienen. Der sittlich-religiöse Zweck, der dem Wunder immanent ist, läßt schon die ganze Unweisheit des Ausspruchs von Fr. Paulsen erraten: „Wunder sind ausnahmsweise Wirkungen, sind Notbehelfe, wodurch die Welt, die sonst ihren eigenen Weg geht, von außen zurechtgerückt wird[86].“ Mit dem inneren Zweck ist ohne weiteres die Gewißheit gegeben, daß die Naturgesetze ihrem freien Lauf überall da folgen müssen, wo keine religiösen oder ethischen Umstände vorliegen, die an ein Wunder denken lassen.

Wenn ein Physiklehrer in seiner Vorlesung erklärte: „Meine Herren, jetzt will ich ein Wunder wirken und diese Bleikugel dem Schwergesetz entgegen frei in die Luft steigen lassen“, er würde gewiß an seinen Zuhörern nicht nur Ungläubige finden, sondern auch barmherzige Samariter, die den übergeschnappten Gelehrten auf dem kürzesten Wege in die nächste Beobachtungsstation für Geistesgestörte einliefern würden. Mit Recht; denn mit Wundern läßt sich nicht experimentieren. Das frivole Verlangen Voltaires und Renans, das Wunder vor eine Kommission von Fachmännern zu ziehen und durch beliebig oftmalige Wiederholung desselben seine Glaubwürdigkeit experimentell zu beweisen, läuft nicht auf eine wissenschaftliche Bestätigung, sondern auf die Vernichtung des Wunders hinaus. Dem Wunder begegnet man weder im physikalischen oder chemischen Laboratorium, noch auf den Sternwarten,

noch in Kaufhäusern oder Börsenhallen, noch auf den alltäglichen Wegen der Menschheit, wo alles seinen natürlichen Gang geht. Ein verhältnismäßig eng umschriebener Schauplatz ist es, wo Gott seine Wunder wirkt: auf dem Gebiete der Begründung, Verkündigung und Ausbreitung des Glaubens, sowie seiner eigenen Verherrlichung und des ewigen Heiles der Seelen. Wirklich ideal war das Verhalten Jesu. Bei seinem Wunderwirken walten die reinsten und heiligsten Absichten. Keine Spur von Gepränge oder Pose! Er läßt unnötige Zeugen entfernen, er verbietet seinen Jüngern, viel Aufhebens davon zu machen. Er sucht die Wunderwerke seiner Liebe an Kranken und Toten im Mantel der Bescheidenheit zu verbergen. An der Leichenbahre des Töchterchens des Jairus standen viele Trauerleute und weinten. „Weinet nicht," sprach er, „denn das Mägdlein ist nicht tot, sondern es schläft!" Und sie lachten über ihn, bemerkt der Evangelist, da sie wußten, daß das Kind tot war. Da befahl er den Anwesenden mit Ausnahme der Eltern, das Zimmer zu verlassen, trat heran an die Leiche, nahm das Kind bei der Hand und es stand auf. So ist es mit allen Wundern. Wo keine übernatürlichen, gottwürdigen Absichten und Ziele erkennbar sind, da führt das Naturgesetz die unumschränkte Herrschaft, an dessen gesetzmäßigem Verlauf kein Vernünftiger zweifelt.

Gegner des Wunders.

Was die Frage nach der Möglichkeit des Wunders betrifft, so läßt sich darüber mit dem Atheismus, Pantheismus, Monismus, ja auch mit dem Deismus keine direkte Erörterung pflegen, weil die Annahme eines freipersönlichen, allmächtigen und allweisen Schöpfers und Weltregierers die elementarste Grundvoraussetzung des Wunders bildet. Vor jeder Verhandlung des Wunderproblems muß mit solchen Gegnern in eine grundsätzliche Vorberatung über die Kernfrage der wahren Weltanschauung eingetreten werden. Nur im Theismus hat der Wunderbegriff überhaupt Sinn und Bedeutung.

Diese Wechselbeziehung wird denn auch vom modernen Monismus unumwunden anerkannt, wie wenn z. B. Steudel eingesteht: „Die Theorie des lückenlosen Kausalitätszusammenhangs ist Grundvoraussetzung aller philosophischen Deutung des Weltgeschehens geworden; damit scheidet auch der transzendente Gott und — das empirische Korrelat dazu — das Wunder endgültig aus der philosophischen Welterklärung aus[87])." In der Tat, Gott und Wunder sind ebenso Korrelate wie Wunder und Offenbarung. Wer keinen persönlichen Gott anerkennt, der da mit voller Unabhängigkeit und innerer Freiheit seinem Schöpfungswerk gegenübersteht, dem muß freilich alles Naturgeschehen als innerlich notwendiger Ablauf von gesetzmäßig verknüpften Kausalreihen, ja als logischer Ausfluß ewiger und „eherner Naturgesetze" erscheinen. So zieht

„die Einsicht in die Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen die Unmöglichkeit des Wunders nach sich“ (D. Fr. Strauß). In welch heillose Widersprüche sich der atheistische Monismus mit diesem seinem starren Naturbegriff verwickelt, werden wir unten sehen.

Aber auch der Kantsche Kritizismus, obschon durch das „Postulat“ des Daseins Gottes von Geburt aus theistisch gerichtet, ist auf Grund seiner Erkenntnistheorie gezwungen, mit der Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders grundsätzlich aufzuräumen. Nach Kant sind die Anschauungsformen von Raum und Zeit, welche die Sinnlichkeit a priori in sich trägt, nichts Objektives in den Dingen, sondern rein subjektive Formen, welche den chaotischen Rohstoff der sinnlichen Empfindungen erst raumzeitlich gestalten und so zu „sinnlichen Erscheinungen“ umformen. Durch die uns angeborenen „Kategorien“ des Verstandes, die ebenfalls reine Gedankenformen a priori sind, verknüpfen wir sodann das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen zu festen Begriffen und Gesetzen, welche über das sinnliche Empfindungsmaterial prinzipiell nicht hinausführen und die Erfahrung und das Erfahrungswissen erst eigentlich ermöglichen. So kommt es, daß im Grunde der schaffende Verstand es ist, welcher der Welt seine Gesetze vorschreibt, anstatt in der Natur ihre Gesetze vorzufinden und durch denkende Betrachtung daraus bloß zu erheben. Nicht hat die Erkenntnis sich zu richten nach den Dingen, sondern umgekehrt die Dinge nach der Erkenntnis, unserem Denken. Hiernach sind Wunder und Wundererkenntnis a priori unmöglich.

In seinem Werke über die „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ will deshalb Kant uns eine Religion ohne Wunder schenken, die „nicht jedermanns Sache sind“. Im übrigen stellt er sich aus Rücksicht auf die herrschende Orthodoxie seiner Zeit lieber auf den agnostischen Standpunkt, wenn er definiert: „Wunder sind Begebenheiten in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen.“ Weil die Anhänger von A. Ritschl ganz und gar in den Fußstapfen Kants einherwandeln, so verstehen wir, weshalb auch sie die Möglichkeit des physischen Wunders in der Natur a priori leugnen und allein zum inneren Wunder des „religiösen Erlebnisses“ ihre Zuflucht nehmen. Nach Auseinandersetzung des Kantschen Standpunktes erklärt z. B. W. Herrmann: „Der alte Wun-

derbegriff wird dadurch ausgeschlossen. Es kann nun niemand mehr bei klarem Verstand irgend etwas aus dieser nachweisbaren Wirklichkeit heranbringen wollen, was nicht nach dem Naturgesetz geworden wäre. Wir können eine solche Möglichkeit auch nicht dadurch festhalten, daß wir uns auf den allmächtigen Gott berufen. Denn wir selbst konstatieren ja eine Tatsache immer nur dadurch, daß wir ihre gesetzmäßige Determination aufdecken. Wie Stimmen aus den Gräbern der Vorzeit muß es daher der Wissenschaft unserer Tage klingen, wenn man in Rom Mediziner herbeiruft, damit sie entscheiden, ob in einem bestimmten Falle ein Wunder geschehen sei oder nicht[88])." Auch mit den Kantianern sind Verhandlungen über die Möglichkeit des Wunders erst fruchtbar, nachdem sie von der Unhaltbarkeit der Kantschen Erkenntnistheorie überzeugt worden sind.

Philosophische Grundlegung. Analogie des Naturwunders.

Wenn wir vom Standpunkt des Theismus aus zur philosophischen Grundlegung des Wunders übergehen, so wollen wir nicht einmal ein allzu großes Gewicht auf die Tatsache legen, daß schon die Natur, wie ihre Geheimnisse, so auch ihre Wunder hat. Es gibt Tausende von Naturwundern, die kein Naturforscher uns jemals begreiflich machen kann. „Wir wandeln zwischen Mauern von Wundern dahin," sagt Ewald[89]). Wer erklärt uns den psychophysischen Vorgang des Sehens und Hörens, die Wachstums- und Fortpflanzungsverhältnisse der Pflanzen und Tiere, die Verwandlung von toter Nahrung in empfindendes Protoplasma? Gleichwie der englische Physiker Tyndall eingestand, daß dem denkenden Naturforscher bei seinen Untersuchungen nur eine lange „Kette von Wundern" sich entrolle, so prägte auch der deutsche Physiologe Du Bois-Reymond das bekannte Wort von den „sieben Welträtseln", deren Auflösung keinem sinnenden Geist gelinge. Ignoramus et ignorabimus. Solche aufrichtige Geständnisse ernster Naturforscher, denen sich noch viele berühmte Namen anfügen ließen, predigen jedenfalls die heilsame Doppellehre, einmal daß der Naturforscher von seinem eigentlichen Naturwissen nur eine bescheidene Meinung haben kann, sodann daß es schon auf dem Gebiete der Natur reale Analogien zum Wunder gibt. Das Naturwunder ist die naturgemäße Vorbereitung auf das theologische Wunder. Allerdings genügt zur Grundlegung des Wunders auch im Theismus nicht die einfache Berufung auf die göttliche Allmacht, welche die Natur und die Naturkräfte souverän be-

herrsche und jederzeit nach Belieben ebenso abzuändern vermöge, wie sie frei die ganze Schöpfung aus dem Abgrund des Nichts ins Dasein rief. Denn wenn der Allmächtige, wie er dies fraglos an und für sich vermöchte, die Welt, das Gebilde seiner Hände, mit starker Faust in Trümmer schlüge, oder wenn er in launenhafter Willkür die Naturursächlichkeit zu chaotischer Gesetzlosigkeit und den wildesten Seitensprüngen verurteilte, so hätte der Urheber der Natur nicht nur jede Naturordnung und Naturwissenschaft, sondern auch das Wunder selbst in der Wurzel zerstört. Deshalb darf die Allmacht niemals von der Weisheit losgelöst gedacht werden. Beide Attribute Gottes bleiben in harmonischem Bunde miteinander stets vermählt. Die göttliche Allmacht kann und will nichts tun, was die Allweisheit mißbilligen müßte. Da aber gerade das Merkmal der Ordnung den wesentlichsten Zug der Weisheit bildet, so folgt, daß eine Weltschöpfung ohne Gesetzmäßigkeit und konstante Ordnung auch im Theismus undenkbar ist.

Unterschied von Natur- und Weltordnung.

Aber man muß anderseits doch wohl bedenken, daß die niedere Naturordnung mit der höheren Weltordnung nicht notwendig zusammenfällt; beide sind durchaus keine Wechselbegriffe. Es ist wenigstens denkbar, daß die physische Naturordnung ein bloßer Ausschnitt eines umfassenderen Weltplanes wäre und daß folglich jene diesem als untergeordneter Faktor diente. Wenn also Gott in seinem höheren Weltplan auch das Wunder vorgesehen und als wohlmotivierte „Ausnahme von der Regel“ in denselben von Ewigkeit her mit aufgenommen hätte, um sich aus reiner Liebe und Barmherzigkeit dem Menschengeschlecht in außerordentlicher Weise zu offenbaren, so ist klar, daß das Wunder in die Weltordnung ebenso gut hineingehören würde als die physische Naturordnung selbst. Zur Natur würde das Wunder zwar einen Gegensatz bilden, aber keinen Widerspruch. Der göttlichen Vorsehung vorschreiben, daß sie ihren Willen und ihre Macht lediglich in der Naturordnung und der Naturgesetzlichkeit zum erschöpfenden Ausdruck bringe und sich des Wunders überall streng enthalte, hieße nichts Geringeres, als der göttlichen Weisheit, Güte und Liebe willkürlich Schranken ziehen und

die Allmacht in eine unzulässige Abhängigkeit von der kontingenten Naturordnung bringen. Gewiß wäre auch eine Weltordnung möglich, deren Grundplan sich vollständig mit der Naturordnung deckte: dann hätten wir eine Welt ohne jedes Wunder. Aber auch so könnte man höchstens von einer Unwirklichkeit, nicht aber Unmöglichkeit des Wunders sprechen. Nicht die Natur hätte den Allmächtigen, sondern der Allmächtige sich selbst mit Freiheit gebunden.

Das Wunder gegen die Natur

Die Weisheit Gottes verlangt, daß auch das einzelne Wunder weder die „Aufhebung der Naturordnung" noch eine „Verletzung des Naturgesetzes" (Hume) im Geleite habe. Mit heftiger Leidenschaft erhebt der protestantische Apologet Lütze speziell gegen das „Wunder wider die Natur" (miraculum contra naturam), von dem der hl. Thomas manchmal spricht, als die „sanktionierte Widernatürlichkeit des Wunders" Einspruch[90]). Der Ausdruck mag ja nicht ganz glücklich gewählt sein, wenn man ihn auch richtig deuten kann. Tatsächlich will der Aquinate nur den Gegensatz einer ganz bestimmten Klasse von Wundern zur Naturkausalität stark hervorheben, mit nichten aber deren Widernatürlichkeit behaupten. „Denn wie sollte das gegen die Natur sein," lehrt Augustinus (De Civ. Dei XXI, 8, 2), „was durch Gottes Willen geschieht, da doch der Wille eines so erhabenen Schöpfers die Natur eines jeden Dinges ist." Wenn man unter dem „außernatürlichen Wunder" (miraculum praeter naturam) ein solches versteht, welches zur Naturkausalität einen bloß modalen Gegensatz bildet, wie z. B. die plötzliche Heilung einer eiternden Wunde, und wenn das streng „übernatürliche Wunder" (miraculum supra naturam) ein solches ist, welches die Leistungsfähigkeit jeglicher Naturkraft total überragt, wie z. B. die Menschwerdung des Logos, so erhält das verpönte miraculum contra naturam seine eigentümliche Signatur dadurch, daß im Subjekt des Wunders das Gegenteil von dem eintritt, was nach dem Naturgesetz eintreffen müßte, wie z. B. das Lustwandeln der drei Jünglinge im Feuerofen. Allein selbst ein solches Wunder ist soweit entfernt davon, die förmliche Aufhebung des betreffenden Naturgesetzes als solchen oder gar einen Aufruhr in der ganzen Natur zu involvieren, daß das Gesetz sogar während des Wunders selbst in voller Geltung fortbesteht, da nur die konkreten Voraussetzungen seiner Herrschaft momentan ausgeschaltet erscheinen. Wenn zudem der individuelle Ausnahmefall durch einen höheren, dem religiös-sittlichen Kosmos entnommenen Zweck seine innere Rechtfertigung und Weihe empfängt, so kann der Theismus im Vorkommen von Wundern nicht die geringste Unzukömmlichkeit erblicken. Im Gegenteil, er wird sogar der Angemessenheit des Wunders das Wort reden müssen. Denn man kann dem Schöpfer des mensch-

lichen Auges doch die Macht nicht absprechen, aus weisen und heiligen Absichten einem Blindgeborenen durch ein Wunder das Gesicht zu schenken. Wie könnte es dem Urheber alles Lebens auf Erden schwer fallen, einen Toten aus dem Grabe wieder zum Leben zu erwecken? Und wer die chemischen Gesetze des Verbrennens selber gegründet hat, dem kann es doch nicht an Mitteln fehlen, um die Wirkungen des Feuers zu paralysieren und im Einzelfall den Verbrennungstod eines Menschen zu verhindern. In allen diesen Fällen ist von einer eigentlichen „Widernatürlichkeit" auch nicht die geringste Spur zu entdecken.

Kausale Gegensätze in der Natur.

Die Möglichkeit, ja Angemessenheit des Wunders kann um so weniger beanstandet werden, als sogar das Naturganze selbst von unten bis oben aus lauter kausalen Gegensätzen sich zusammensetzt und stufenartig von niederen zu immer höheren Stockwerken sich aufbaut, wobei die konstante Harmonie des Ganzen nur durch das ausgleichende Streben der Teile nach Gleichgewicht immer wieder hergestellt und aufrechterhalten wird. Die niedere organische Welt des leblosen Stoffes folgt den maßgebenden Gesetzen der Mechanik und Physik nur so lange, als der gesetzliche Ablauf nicht von höheren Natururssachen in der mannigfaltigsten Weise abgeändert und unter Umständen zu entgegengesetzten Wirkungen getrieben wird. So wirkt die Expansionskraft der Gase dem Gesetz der Schwere, das Parallelogramm der Seitenkräfte dem Gesetz der Beharrung entgegen, allerdings nicht um das Naturgesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen. Überhaupt treiben die physikalisch-chemischen Naturkräfte gegeneinander ein neckisches Spiel und führen so in buntestem Wechsel eine Resultante von Wirkungen herbei, die ohne das Gegengewicht widerstrebender Gewalten ganz anders ausgefallen wäre. Werden diese Energien der unbelebten Natur vollends von den lebenden Organismen der Pflanzen- und Tierwelt in Dienst genommen, so verlieren sie unter der Kontrolle der Lebensgesetze die frühere Selbständigkeit ungehemmter Bewegung und ordnen sich dienend dem höheren Ganzen unter. Nirgends platzen die Gegensätze so stark aufeinander als auf dem weitschichtigen Gebiet der organischen Natur. So kontrolliert, meistert, durchkreuzt ein Naturgesetz die natürlichen Wirkungen des

anderen. Über allen diesen mechanischen, physikalischen, chemischen und biologischen Prozessen aber steht zuletzt als höchste Instanz der Mensch, der durch sein freies Eingreifen in den Naturlauf wenigstens in beschränktem Maße die verschiedenen Naturkräfte ganz nach Belieben zu seinen selbst erdachten Zwecken leitet, kreuzt und gegeneinander ausspielt. Der Mensch ist im Grunde der größte, weil der freieste Störenfried der „unverletzlichen Naturgesetze". Alle seine Arbeiten im physikalischen, chemischen, physiologischen und bakteriologischen Laboratorium stellen, um im Stile Humes zu reden, ebenso viele eklatante und unausgesetzte „Verletzungen des Naturgesetzes" dar[91]. Maschinenbau, Technik, Agrikultur, Gemüse- und Blumenzucht, Aufzucht von Rassenvieh, Berg- und Wasserbau, Eisenbahnen, Luftschiffe sind gewiß tiefe, sehr tiefe Eingriffe in den gewohnten Naturlauf; denn sie haben im Laufe der Jahrtausende das ganze Angesicht der Erde auch geologisch aufs tiefste verändert. Und nun sollte es dem Schöpfer der Natur und des Menschen allein verwehrt sein, durch einen ebenso freien Eingriff in den Naturlauf ab und zu seine noch größere, übermenschliche Macht zu offenbaren und den Menschen im höchsten idealen Interesse zur Betrachtung und Anerkennung der übernatürlichen Offenbarungsreligion einzuladen! Bedeutet die gesamte Kulturtätigkeit des Menschen die Freiheit des Geschöpfes, so beweist das Wunder die absolute Freiheit des Schöpfers. Wenn durch die willkürlichen Eingriffe des Menschen die Naturordnung nicht aus den Angeln weicht, dann wird auch durch ein göttliches Wunder die Natur nicht gleich in heillose Verwirrung und Unordnung geraten. Enthält der Antagonismus der Naturkräfte keinen Widerspruch zur Natur, dann muß man auch das Verhältnis von Natur und Wunder billig als bloßen Gegensatz, nicht als Widerspruch hinstellen.

Konstanz und Unverletzlichkeit der Naturgesetze.

Man werfe nicht ein, daß gerade vom theistischen Standpunkte aus Gott es seiner eigenen Weisheit schuldet, die Naturordnung durch feste, unverbrüchliche Naturgesetze derart festzulegen und zu schützen, daß in den feingesponnenen Maschen des unzerreißbaren Netzes nirgends ein Bruch oder

Riß zutage trete. Sobald an einem Punkte die Naturkräfte Seitensprünge machen, sagt man, sei es mit jedem sicheren Naturerkennen ein für allemal aus. Insbesondere die Sicherheit der exakten Naturwissenschaften hänge ganz und gar von der Voraussetzung fester, unabänderlicher Naturgesetze ab. Ist nicht die Konstanz des Naturgesetzes das grundlegende Postulat aller naturwissenschaftlichen Induktion? Mit dem Wunder wäre aber „das Vertrauen auf die Fortdauer der Naturgesetze“ und damit die Grundlage der Naturwissenschaften verloren (Tyndall). „Wir würden eher die Existenz eines Gottes leugnen,“ erklärt W. Soltau, „ehe wir die Schwerkraft, das kopernikanische Sonnensystem oder die Gesetze der Logik preisgäben [92])“. Die Antwort auf diesen Einwand ist zum Teil schon im vorhergehenden enthalten. 1. Auch der Theismus und das Christentum halten eine Welt ohne feste Naturordnung und gesetzliche Regelmäßigkeit der Naturereignisse mit der Weisheit Gottes für unverträglich. Allein eine starke Übertreibung wäre es, zu sagen, den Naturgesetzen komme eine „eherne Unverletzlichkeit“ oder gar eine „logische Notwendigkeit“ zu. Wäre das eine oder das andere der Fall, dann könnte vor allem der Mensch selbst nirgends in den Naturlauf frei eingreifen, nirgends ihm seinen Willen aufzwingen. Gegen ein starres Gesetz von „eiserner Notwendigkeit“ läßt sich ebensowenig aufkommen wie gegen die logische Denknotwendigkeit. 2. Die Möglichkeit der exakten Naturforschung hängt allerdings von der Voraussetzung der Konstanz der Naturgesetze ab. Aber diese Konstanz ist nicht so sehr das Resultat als das Postulat der Naturwissenschaften. „Für die unvermeidliche Wiederholung aller Dinge“, bemerkt ein geistreicher Schriftsteller, „haben wir keinen anderen Beweis als die Tatsache ihrer Wiederholung [93])“. Die Unzuverlässigkeit unseres Naturerkennens würde erst da beunruhigend einsetzen, wo wir befürchten müßten, daß unsichtbare Kobolde die geordneten Fäden einer exakten Untersuchung neckisch verwirren und dem experimentierenden Forscher in launischer Willkür jederzeit einen Schabernack spielen können. Allein gerade die göttliche Weisheit ist es, welche die Unmöglichkeit solcher

heilloser Verwirrungen uns von vornherein verbürgt und für die Konstanz der Naturgesetze, diese Grundvoraussetzung aller Naturwissenschaften, sich selbst einsetzt. 3. Trotz alledem bleibt die Möglichkeit und Angemessenheit des Wunders fortbestehen unter der zweifachen Bedingung, einmal daß neben und über der konstanten Naturordnung eine höhere, den sittlich-religiösen Zwecken dienende *Weltordnung* existiert, sodann daß das eventuelle Wunder aus seinem höheren Zweck und den ethisch-religiösen Begleitumständen als seltene Ausnahme leicht *erkennbar* sei. Wie jede Ausnahme die Regel nicht aufhebt, sondern bestätigt, so verdunkelt auch das Wunder die Naturgesetzlichkeit nicht, sondern läßt die Sicherheit des Naturerkennens völlig unberührt[94]).

Das monistische Prinzip der geschlossenen Naturkausalität.

Während die besprochenen Denkschwierigkeiten auch im Namen des Theismus erhoben werden können, fährt der zeitgenössische *Monismus* sein schwerstes Geschütz gegen das Wunder im vielberufenen „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität" auf. Nach W. *Wundt* „sagt uns das Postulat der geschlossenen Naturkausalität, daß Naturvorgänge immer nur in Naturvorgängen, nicht aber in irgend welchen außerhalb des Zusammenhanges der Naturkausalität gegebenen Bedingungen ihre Ursache haben können"[95]). Die Welt stellt man sich vor als ein *geschlossenes System* von verschiedenartigen Energieformen, deren Totalsumme weder einer Vermehrung noch einer Verminderung fähig ist und deren äquivalente Verwandlung ineinander sich automatisch nach rein mechanischen Gesetzen vollzieht. Durch diese monistische Voraussetzung soll nicht nur das *Wunder*, sondern auch *Gott* selbst aus der Wissenschaft verbannt werden. An der Geschlossenheit des lückenlosen Kausalzusammenhanges prallt jeder Versuch eines Einbruchs in die unzerreißbare Verkettung ohnmächtig ab.

Als *Ideal* schwebt manchem Naturforscher eine Welt vor, in welcher der Mathematiker vermittels einer Reihe von Differentialgleichungen jede Lage eines jeden Atoms für jeden beliebigen Zeitpunkt eindeutig festzulegen vermag, wie jener fingierte „*Geist von Laplace*", der an der Hand seiner Weltformel die ganze Vergangenheit und Zukunft des Weltalls mit unfehlbarem Wissen beherrscht. Dieses unerreichbare Ideal verwandelt man unbesehens

in ein Postulat, obschon es tatsächlich nur ein schöner Traum, ein hohles Phantom ist. Der monistische Philosoph Fr. Paulsen gibt ausdrücklich zu, daß „die Geschlossenheit der Naturkausalität nicht eine bewiesene Tatsache ist, sondern eine Forderung oder eine Voraussetzung, womit der Verstand an die Aufgabe der Erklärung der Naturerscheinungen herantritt“[96]). Diese nicht von der Wissenschaft, sondern von der atheistischen Weltanschauung diktierte Stellungnahme zeigt schon, was von dieser unbewiesenen „Voraussetzung“ eigentlich zu halten ist.

Kritik der monistischen Naturauffassung.

Leider tut uns die Welt nicht immer den Gefallen, so zu sein, wie wir sie wünschen. An den harten Tatsachen scheitert die schönste Theorie, im Licht der Sonne zerplatzt die farbenprächtigste Seifenblase in ihr hohles Nichts. Eine Klippe, an der die Geschlossenheit der Naturkausalität sofort zerschellt, ist der Geist des Menschen, insbesondere seine Freiheit. Schon oben wurde ausgeführt, wie die freie und überlegene Kulturtätigkeit des Menschen oft genug die Geschlossenheit der Naturkausalität sprengt und die Naturkräfte in Bahnen zwängt, die sie ohne diese Eingriffe niemals gewandelt wären. „Alle Anstrengungen der Zivilisation“, betont der englische Physiker Oliver Lodge, „würden vergeblich sein, wenn wir nicht die Kräfte der Natur durch Vernunft und Willen lenken könnten. . . . Aber das Prinzip des Lebens und Geistes steht außerhalb dieser Kräfte und kann ihnen durch Anweisung ihres Wirkungsfeldes die Richtung geben[97]).“ Dieser zwingenden Schlußfolgerung kann man sich nur dadurch entziehen, daß man auch die geistig-freie Einwirkung des menschlichen Willens selbst zuletzt in mechanische Bewegung auslöst und als Teil in das geschlossene System der mechanischen Naturkausalität mit einbezieht. Diese Auffassung ist aber unmöglich; denn die menschliche Freiheit ist eine ebenso sichere, ja noch sicherere Tatsache als die Existenz der Sonne oder des Mondes. Zur Beseitigung der menschlichen Willensfreiheit und folglich der ganzen Ethik ist die Naturwissenschaft so wenig zuständig, daß vielmehr am Felsen der Freiheit das stolze Postulat der geschlossenen Naturkausalität scheitert. Damit ist aber auch wieder für die Möglichkeit des Wunders freie Bahn geschaffen. — Nicht ohne Anmaßung brüstet sich die monistisch angehauchte Naturforschung gegenüber christlichen Forschern mit ihrer aus-

gesuchten „Voraussetzungslosigkeit". Als wenn sie auf ihrem atheistischen Standpunkt ohne Dogmen und Wunder auskommen und wirklich „voraussetzungslos" arbeiten könnte! Wenn wir recht zusehen, so versteht der monistische Gelehrte in Wirklichkeit viel stärkere Pillen zu schlucken als der frömmste Bonze in Tibet. Nicht auf einer atheistischen Kirchenversammlung, wohl aber durch stillschweigendes Übereinkommen hat der Monismus sich vor allem auf drei „Dogmen" verpflichtet: a) Es gibt keinen persönlichen, überweltlichen Gott; b) den Naturgesetzen wohnt mathematische Notwendigkeit inne wie den Denkgesetzen; c) Wunder sind absolut unmöglich. Fürwahr, „die Zweifel der Agnostiker sind die Dogmen der Monisten"[98]). Diese sind aber nicht etwa streng bewiesene oder auch nur wahrscheinliche Lehrsätze, sondern total unbeweisbare Vorurteile, rein subjektive Überzeugungen, die keinen anderen Wert haben, als daß sie für die Weltanschauung, aber auch für die „Arbeitsweise" dieser Kreise von symptomatischer Vorbedeutung sind.

Eine gewisse Tragikomik liegt in der Tatsache, daß die Naturforschung ohne Gott — oder wie der Botaniker Reinke sie einmal nennt, das „atheistische Pfaffentum" — erst recht auch die unglaublichsten „Wunder" annehmen muß und sich mit der Leichtgläubigkeit einer frommen Bäuerin zu solchen auch ausdrücklich bekennt. Das erste Wunder ist die Urzeugung. Gegen die „Fanatiker des Monismus" bemerkt der Berliner Anthropologe Branca treffend: „Jeder, der die Urzeugung annimmt, muß sich klarmachen, daß er, soweit heutige Naturkenntnis reicht, ein Wunder annimmt. Und der ganze Unterschied ist nur der, daß man diesen angenommenen, entgegen dem Naturgesetz sich vollziehenden Vorgang, d. h. dieses Wunder, hier durch eine absolut leblose, geistlose Materie hervorgerufen werden läßt, während man dort ein geistiges Wesen, Gott, als Urheber des Wunders hinstellt[99])." So glaubt denn der Anhänger des Prinzips der geschlossenen Naturkausalität zwar an das atheistische Wunder des plötzlichen Aufblitzens von Leben im Urschleim oder im „Kohlenstoff u. Co", aber das biblische Wunder der Auferweckung des Lazarus zum Leben weist er mit Hohnlachen zurück. Die sprechende Eselin des Balaam überschüttet er mit billigem Hohn und Spott, gerät aber in hohes Entzücken vor dem sprachlosen Urahnen, der sich von selbst durch ein wahres Wunder in den sprechenden Menschen verwandelte. Mit überlegener Kennermiene verwirft er die Erschaffung des menschlichen Verstandes durch Gott; aber am Verstand des „klugen Hans", dieses Wunderpferdes des Herrn

Osten, oder des sprechenden Hundes „Don“ wagt er nicht ohne weiteres zu zweifeln. Daß die drei Jünglinge im Feuerofen durch ein göttliches Wunder sollten am Leben geblieben sein, erklärt er für ausgeschlossen, als im entschiedenen Widerspruch gegen die Naturgesetze; aber das viel größere Wunder der Unzerstörbarkeit der Lebenskeime im glühenden Weltenschoß, und zwar Jahrmillionen hindurch, macht ihm kein Kopfzerbrechen. Fürwahr, einen stärkeren Wunderglauben hat man selbst in Israel nicht gefunden.

§ 2. Erkennbarkeit und Beweiskraft des Wunders.

Philosophische Wahrheit des Wunders.

Indem wir die geschichtliche Konstatierbarkeit oder die historische Wahrheit des Wunders bis zum nächsten Kapitel zurückstellen, wollen wir hier nur die Erkennbarkeit des Wunders als solches (philosophische Wahrheit) und seine apologetische Beweiskraft (korrelative Wahrheit) ins Licht setzen. Was zunächst die philosophische Wahrheit des Wunders als eines übernatürlichen Vorganges angeht, so muß zur Erkenntnis dieser Übernatürlichkeit vor allem eine sichere Entscheidung darüber möglich sein, ob rein natürliche Ursachen zur Hervorbringung des wunderbaren Ereignisses ausreichten oder nicht. Wenn nein, so hat man die kausale Erklärung außerhalb des Naturzusammenhanges zu suchen.

Ob der Schluß auf die unmittelbare Kausalität Gottes oder zunächst auf eine außernatürliche, etwa dämonische Ursache geboten sei, hängt von Umständen ab, die wir unten kurz berücksichtigen werden. Es wäre töricht, die sichere Erkennbarkeit des echten Wunders in allen und jeden Fällen als vorliegend zu erachten. Wo sie fehlt, da muß man eben in kritischer Zurückhaltung das Wunderbare des fraglichen Vorganges als unkonstatierbar dahingestellt sein lassen. Allein die Unerkennbarkeit in manchen Fällen bedeutet noch lange nicht die Unerkennbarkeit in allen Fällen, ebensowenig wie die Unmöglichkeit der Entlarvung einiger gefälschter Banknoten der sicheren Entdeckung vieler Falsifikate den Weg vertritt. Übrigens gibt auch die negative Kritik der biblischen Wunder Jesu prinzipiell deren Erkennbarkeit durch die Behauptung zu, daß die berichteten Wundertaten, weil sie über alle Leistungen der Naturkräfte hinausgehen, als unmöglich und unglaubwürdig vom Historiker abgelehnt werden müssen. Da-

mit wird aber indirekt eingeräumt, daß diese Tatsachen, wären sie historisch unanfechtbar, einen entschieden übernatürlichen Charakter trügen und folglich als echte Wunder auch kenntlich wären.

Vorwand der Unkenntnis der Naturkräfte.

Ein beliebter Ausweg, die Übernatürlichkeit des Wunders als unerkennbar zu diskreditieren, ist seit den Tagen Spinozas bis heute die Berufung auf unsere Unkenntnis des Wesens und der Tragweite der Naturkräfte gewesen. „Wir Menschlein", schreibt Spinoza, „besitzen keine so erschöpfende Kenntnis der Natur, um bestimmen zu können, wie weit ihre Macht und Kraft reicht und was ihr Vermögen übersteigt[100]". Auch nach Ad. Harnack „geschehen keine Wunder, aber des Wunderbaren und Unerklärlichen gibt es genug", weil „wir noch nicht einmal die materiellen Kräfte lückenlos und den Spielraum ihrer Wirkungen erkennen; wir wissen aber noch viel weniger von den psychischen Kräften"[101]. Daß das stolze Jahrhundert der Naturwissenschaften sich in den Mantel der Unwissenheit hüllt, sobald ein Wunder in Frage kommt, ist psychologisch interessant. In sonstigen Fragen weiß man sehr wohl Bescheid. So versichert man uns allen Ernstes, daß die Speisung Tausender mit ein paar Broten oder die plötzliche Stillung der aufgeregten See durch ein bloßes Machtwort den ausgemachten Naturgesetzen schnurstracks widerspricht. Woher schöpft man denn diese unfehlbare Kenntnis der Naturkräfte, wenn es sich um die Leugnung eines Wunders handelt, während man bescheiden ins Asyl der Ignoranz flüchtet, sobald die Möglichkeit eines wahren Wunders in bedrohliche Nähe rückt? Wenn es unnötig ist, alle Naturkräfte und die Weite ihres Spielraumes zu bemeistern, um die Unmöglichkeit des Wunders zu proklamieren, warum soll die Einsicht in die Gesamtheit der Wirkkräfte erforderlich sein, um die Unzulänglichkeit der Natur zur Hervorbringung eines konkreten Vorganges behaupten zu können? So schlägt der Unglaube durch seine Inkonsequenz und die Anwendung des doppelten Maßes sich selbst ins Gesicht. Um im Einzelfalle die Übernatürlichkeit einer bestimmten Tatsache zu erkennen, bedarf es weder einer umfassenden Kenntnis sämtlicher Naturkräfte, die doch bei einem konkreten

Ereignis nicht alle in Aktion treten, noch einer tieferen Erfassung der Spielweite ihrer Wirkungen, da hic et nunc nur das eine oder andere Naturgesetz in Betracht kommt. Es gibt Fälle, wo man ohne lange Prüfung weiß, was der Natur sicher unmöglich ist.

Wer in unbegreiflichem Optimismus hoffen sollte, daß irgendeiner Naturkraft in Zukunft einmal die Wiedererweckung eines verwesenden Leichnams gelingt, der würde in Wirklichkeit nicht auf das plötzliche Hervortreten von bisher unbekannten, verborgenen Naturkräften warten, sondern im Gegenteil die Umkehrung und Widerrufung eines längst bekannten alten Naturgesetzes herbeiwünschen, welches lautet: Was tot ist, bleibt tot. Dieses Gesetz ist von lapidarer Einfachheit. Hier ist der Bauer so sachverständig wie der Gelehrte, denn tiefer und gründlicher Wissenschaft bedarf es nicht. Auch die Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem angewandten Mittel und der herbeigeführten Wirkung hilft manchmal über jeden vernünftigen Zweifel hinweg. Daß ein bloßes Gebet eine klaffende Wunde auf natürlichem Wege nicht plötzlich schließen kann, wird jeder Wundarzt, auch der ungläubige, anstandslos einräumen; denn zwischen Mittel und Erfolg besteht hier keine denkbare natürliche Proportion. Dagegen würde die beliebige Wiederholbarkeit eines Vorganges durch ein Mittel, das nach unserer gegenwärtigen Kenntnis in keinem adäquaten Verhältnis dazu stände, die Frage nach der Natürlichkeit des Ereignisses offen lassen, da die Möglichkeit vorläge, daß die bewirkende Ursache eine uns vorderhand noch unbekannte Naturkraft ist.

Hypnose und Wunder.

Schwieriger gestaltet sich die Erkennbarkeit eines bloß modalen Wunders auf dem engen Felde der Krankenheilungen. Kein Mensch zweifelt heute mehr daran, daß gewisse, gut beglaubigte Heilungsberichte aus Gnadenorten auf keinem göttlichen Wunder im eigentlichen Sinne beruhen, sondern eine rein natürliche Erklärung fordern. Dankbar erkennen wir die guten Dienste an, welche die neuere Wissenschaft in dieser Hinsicht der Wahrheit erwiesen hat. Seitdem die Schule von Nancy in der Hypnose und Suggestion ein mächtiges Mittel zur oft plötzlichen Hebung von hysterischen Lähmungen und anderen schweren Funktionsstörungen aufgezeigt hat, muß aus dem Reiche des Wunders eine ganze Reihe von Heilungen gestrichen werden, welche die Vorzeit aus Unkenntnis der Sachlage unbedenklich als übernatürliche Wirkungen hinnahm. „Die Heilungen, die man

‚wunderbar‘ nennt,“ sagt H. Bernheim aus Nancy, „beruhen nicht immer auf Erfindung, es sind Heilungen durch Suggestion, welch letztere die Unwissenheit der einen für Wunder, der Skeptizismus der anderen für Betrug ausgibt[102]).“ Der wohltätige Einfluß der Phantasie auf Empfindungen, spontane Bewegung und vegetative Prozesse ist eine kostbare Erkenntnisfrucht der neueren Physiologie und Medizin. Daß speziell die religiöse Suggestion und Autosuggestion in Form des felsenfesten Vertrauens auf die Hilfe Gottes in der Phantasie die günstigsten Vorbedingungen für Heilerfolge schafft, ist leicht einzusehen. Allein der Kirche war die Kraft der Einbildung auch schon vor den gelehrten Untersuchungen der modernen Wissenschaft so gut bekannt, daß Papst Benedikt XIV. in seinem großen Werke über die „Kanonisation der Heiligen“ darauf bereits ausdrücklich Rücksicht nahm[103]). Man würde also unter dieser Rücksicht wohl keinen einzigen Heiligsprechungsprozeß der Vergangenheit einer Revision zu unterziehen nötig haben. Aber auf der anderen Seite ist wohl zu beachten, daß Hypnose und Suggestion bei weitem nicht alle Krankenheilungen erklären, so daß H. Bernheim weit über das Ziel hinausschießt, wenn er behauptet: „Alle Wunder rühren von der menschlichen Phantasie her“ (a. a. O. S. 15). Wo es sich nicht um hysterische Lähmungen und Funktionsstörungen des Nervensystems, sondern um offene Wunden, Knochenbrüche, Krebsgeschwüre, Aussatz u. dgl. handelt, da richtet auch die stärkste Phantasie des Kranken nichts aus. Bernheim selbst gesteht zu, daß die Suggestion „nicht neu herstellen kann, was einmal zerstört ist“ (S. 157), daß sie „Mikroben nicht tötet, die Tuberkeln nicht verkalken macht, keine Magengeschwüre zur Vernarbung bringt“, daß die Psychotherapie „weder eine Entzündung lösen noch die Entwicklung eines Tumors oder einer Sklerose aufhalten kann“ (S. 143). Wenn es also historisch feststände, daß ein offenes Geschwür sich plötzlich schließt, daß Krebs oder Aussatz momentan ohne Rückfall verschwindet, daß ein komplizierter Knochenbruch in einem Augenblick heilt, dann wäre es medizinisch gewiß, daß keine psychischen Kräfte als ausreichende Ursache für den Heilerfolg in Anspruch genommen werden können

Denn der gesetzliche Naturweg, der unter ärztlicher Behandlung immerhin zum Ziele führen kann, braucht unbedingt Zeit, oft lange Zeit, wenn überhaupt bei den sog. unheilbaren Krankheiten auf die Möglichkeit einer natürlichen Wiedergenesung zu rechnen wäre. Dazu kommt, daß von vornherein alle Krankenheilungen ausscheiden, die ohne Vorwissen des Kranken oder aus der Ferne an ihm sich vollziehen, wie auch bei Hysterischen oder anderen der Hypnose zugänglichen Personen die besondere Art des Leidens und die Weise der Heilung nicht außer Anschlag zu lassen sind. Alle diese von der medizinischen Wissenschaft selbst anerkannten Kriterien genügen aber, um der Erkennbarkeit eines übernatürlichen Eingreifens von oben den nötigen Spielraum zu lassen.

Wunder und Unterbewußtsein. Transscendentale Photographie. Seitdem in der neuesten Religionspsychologie das früher beschriebene Unterbewußtsein sein Unwesen zu treiben beginnt, scheut man sich vielfach nicht, lieber zu diesem neuen Wunder zu greifen, als dem alten sein Recht zu lassen. Dem modernen Naturalismus verspricht das mystische Unterbewußtsein nachgerade der ewig brodelnde Hexenkessel zu werden, in dem alles gebraut wird, was der gewöhnlichen Erkenntnis sich entzieht. Indem in Stunden höchster Gefühlssteigerung größere Wellen aus der Seelentiefe in die Sphäre des Bewußtseins heraufschlagen, treiben sie in Gestalt von Fernsehen, Zukunftsahnung, Wunderkraft Dinge an die Oberfläche, die dem verblüfften Zuschauer wie Offenbarungen aus einer höhern Welt vorkommen, in Wirklichkeit aber nichts anderes sind als spontane Äußerungen der verborgenen Seelenkräfte. Wunder und Prophetie, Offenbarung und Gnade, Mystik und Gebetserhörung, Charismen und religiöser Enthusiasmus, Bekehrung und Martyrium: alles dies kommt nicht von oben über uns als eine Kraft Gottes, sondern stammt aus dem unsondierbaren Abgrund unseres eigenen Selbst und ist in jedem Menschenwesen allzeit latent vorhanden. Auch das Wunder sucht man neuerdings auf natürliche Weise durch das Unterbewußtsein zu erklären[104]. In welcher Weise freilich das Unterbewußtsein dem Wundertäter die Kraft verleihen mag, daß er auch Tote erweckt und Wasser in Wein verwandelt, darin besteht eben das Geheimnis. Man stößt sich anscheinend

nicht am Nonsens, ein Wunder durch ein noch größeres zu ersetzen, um sich darauf einzubilden, man habe das erstere erklärt.

Zu welchen unglaublichen Auswüchsen der Mißbrauch mit dem Unterbewußtsein führen kann, beweist schlagend der neueste Versuch, vermittels der „transzendentalen Photographie" die aus dem unterbewußten Seelengrund aufsteigenden „Gedankenstrahlen" sowie die „odischen Ausstrahlungen des Menschen" überhaupt leibhaftig zu photographieren (Darget). Wenn es der Photographie des Himmels gelungen ist, manche auf ewig unsichtbare Nebelflecke und kosmische Wolken auf der Platte festzubannen, warum sollte es ein Ding der Unmöglichkeit sein, die unsichtbaren Ausstrahlungen des Unterbewußten mit der photographischen Kamera aufzufangen und sichtbar zu machen? Nach Odphotographien, die der Franzose Dr. Baraduc aufnahm, sendet ein andächtiger Beter seine „Ausstrahlung" senkrecht zum Himmel, während erheuchelte Andacht auf der photographischen Platte eine ganz andere Form und Richtung aufweist. In Lourdes sollen die odischen Ausstrahlungen massenhaft die Luft erfüllen, und sie würden zwanglos die „Wunder von Lourdes" erklären, wenn man ihnen auch Heilkraft zuschreiben dürfte. Als mehrere fromme Pariser sich im Freien zu andächtigem Gebet vereinigten, sah man auf der Photographie, wie ihr Gebet „auf der dritten Terrasse des Eifelturmes sich vereinigte und wie ein breites silbernes Band himmelwärts stieg". Vom Körper sterbender Personen sah man auf Odphotographien „nebelförmige Kugeln sich losmachen und emporsteigen". So kann man heute Gedanken, Gebetserhörungen, Heuchelei, Himmelfahrt usw. photographisch nachweisen. Wahrscheinlich wird es demnächst gelingen, auch die Wunderkraft in Form von „thaumaturgischen Strahlen" auf der Platte zu fixieren. Jener Materialist hatte doch recht, als er sagte, er wolle lieber an das Jenseits der Kapuziner als an das der Okkultisten glauben[105]).

Wunder und Scheinwunder.

Was die philosophische Unterscheidbarkeit zwischen echten Wundern und S c h e i n w u n d e r n betrifft, soweit letztere als historisch beglaubigt angenommen werden dürfen, so tritt hier derselbe Kriterienbeweis in Kraft, der oben zur Unterscheidung von wahren und falschen Weissagungen schon einmal geführt wurde. Wo immer ein angebliches Wunder der göttlichen Majestät offenbar unwürdig wäre, wo es eine evident falsche oder unsittliche Doktrin zu beglaubigen bestimmt wäre, wo es keinen Zusammenhang mit der Ehre Gottes oder dem Heile der Seelen aufwiese, wo es vielmehr nur zur eigenen Verhimmelung eines ruhmsüchtigen Wundertäters

diente, da hätte es seinen religiös-sittlichen Zweck verfehlt und könnte nicht als echtes Wunder gelten, auch wenn es auf natürlichem Wege unerklärbar bliebe. So ermöglicht schon die einfache Zweckbetrachtung ein sicheres Urteil über so manche heidnische Wundererzählungen, z. B. von Apollonius von Tyana und anderen Thaumaturgen. „Wenn der überaus gescheite und mit übermenschlichem Wissen ausgestattete Apollonius", sagt K. Beth, „in mancherlei volkstümlichem Aberglauben befangen ist, wenn er bei seiner wunderbaren Hilfe selbst unmoralische Mittel verwendet, dann werden wir stutzig. Wenn die heidnischen Heilande zwar Heilungen ausführen sollen, die jeder menschlichen Heilkunst spotten, wenn sie aber zu diesen göttlichen Taten die echt menschlichen Mittel von Medizin, Zauber und Beschwörungsformeln, zeremoniellen Waschungen usw. verwenden, so ist auch das eine Inkonsequenz, die uns erkennen läßt, wie das ganze Bild aus der Anschauung derer stammt, die es entwarfen [106])." Damit scheiden die heidnischen Wunder des Äskulap und des Serapis, die Wunder der häretischen Gnostiker, Montanisten, Albigenser, Jansenisten und Mormonen, die Salonwunder des Magnetismus und Spiritismus, die klinischen Wunder des Hypnotismus und der Suggestion endgültig aus der Betrachtung des Apologeten aus. Nur die angeblichen Wunder des Jansenismus verdienen insofern eine nähere Nachprüfung, als sie von den Jansenisten der damaligen Zeit als apologetisches Bollwerk ihrer Irrlehren gepriesen wurden und den englischen Philosophen Hume zur Abfassung seines berühmten Essays über Wunder veranlaßten. Daß am Grabe des jansenistisch gesinnt gewesenen Diakons Paris sich wirkliche Krankenheilungen ereigneten, muß die historische Kritik als Tatsache einfach zugeben. Heute ist aber die medizinische Wissenschaft in der Lage, unter Zuhilfenahme des mächtigen Mittels der hypnotischen Suggestion und Autosuggestion auch über die wahre Natur dieser Heilungen Licht zu verbreiten, da es sich fast ausschließlich um hysterische oder der Hysterie verwandte Leiden handelte. Dieselbe wissenschaftliche Erklärung ist auch auf die übrigen Scheinwunder des Heidentums und des häretischen Sektentums, soweit sie historischen Charakter haben, anwendbar.

Nicht anwendbar hingegen ist sie auf die Krankenwunder Christi, die der moderne Unglaube zu Unrecht als bloße Scheinwunder ausgeben möchte. Der Welterlöser tritt niemals in der Pose eines Hypnotiseurs auf. Wie er lehrt, so heilt er auch wie einer, der Macht hat. Verdorrte Glieder, unheilbare Lahmheit, Blindheit von Geburt behebt er mit einem einzigen Machtwort. Sogar bis in die Ferne reicht sein heilender Wille und läßt das Fieber weichen. Schon der Charakter der genannten Krankheiten läßt von vornherein den Verdacht nicht aufkommen, daß die Kranken lauter hysterische Personen gewesen seien. Aber selbst wenn es unter ihnen Hysterische gegeben hätte, so würde die Art und Weise ihrer Heilung jede auf Hypnose gegründete Therapie kategorisch ausschließen [107]). Noch einschneidender wird der Hypothese von Scheinwundern durch den Umstand begegnet, daß vor allem der sittliche Charakter Jesu, dem doch sogar der Unglaube nicht anders als die höchste Achtung zollen kann, von einem häßlichen, unabwischbaren Makel betroffen würde, wenn er rein natürliche Heilerfolge als wahre Wunder seiner Allmacht ausgegeben und so die ganze Mitwelt in unverantwortlicher Weise getäuscht hätte. Nimmt man noch die sog. Allmachtswunder Jesu hinzu, wie die wunderbare Brotvermehrung, das Wasserwandeln, die Totenerweckungen — lauter Begebenheiten, die mit seinem messianischen Beruf nicht minder im Zusammenhang standen wie die Krankenheilungen —, so zerrinnt auch der letzte Schein, welcher die Auffassung der Krankenwunder Jesu als bloß klinischer Heilerfolge rechtfertigen könnte.

Hierbei darf auch die sinnbildliche und didaktische Bedeutung der biblischen Wunder nicht ganz übersehen werden, weil sie auf die innere Angemessenheit, Berechtigung und Glaubwürdigkeit des Wunders neue Schlaglichter wirft. Schon die Kirchenväter wiesen nachdrücklich darauf hin, wie namentlich die Wundertaten Jesu nicht nur einfache, nackte Tatsachen, sondern auch bedeutsame Lehren und didaktische Fingerzeige verkörpern. Die Heilung des Blindgeborenen sollte zugleich die gnadenvolle Öffnung des geistigen Auges, die Gesundung des Taubstummen die Wiederherstellung des inneren Gehörs, die Auferweckung des Lazarus sowie insbesondere die glorreiche Auferstehung des Herrn selbst unsere eigene künftige Wiedererstehung von den Toten versinnbilden und gewährleisten. Auch das Wunder der Brotvermehrung

und des Wasserwandelns hatte insofern eine tiefe und beabsichtigte Bedeutung, als den Juden, Jüngern und Aposteln zu Kapharnaum zum lebendigen Bewußtsein gebracht werden sollte, daß der Einsetzer der Eucharistie über die Gesetze des gewöhnlichen Naturhaushalts so hoch hinausrage, daß er sehr wohl imstande sei, ein Brot zu schaffen, das durchaus der übernatürlichen Haushaltung angehört und in uns das ewige Leben wirkt.

Korrelative Wahrheit oder Beweiskraft des Wunders.

Der innere Zusammenhang mit höheren, ethisch-religiösen Zwecken teilt dem Wunder, wie der Weissagung, auch jene sog. korrelative Wahrheit mit, welche dasselbe zum „göttlichen Zeichen" im Interesse der Offenbarungsreligion erhebt. In dieser korrelativen Wahrheit ruht zugleich seine apologetische Beweiskraft; das Wunder ist ein hervorragendes Kriterium der Offenbarung. Da der Thaumaturg, der ein echtes Wunder tut, zu Gott in einem besonderen Verhältnis steht, so bedeuten seine Wundertaten nichts Geringeres als die göttliche Besiegelung der Lehre, die er im Namen Gottes verkündet und zu deren Beglaubigung er das Wunder wirkt. Andere Nebenzwecke, wie der „Erweis göttlicher Liebe und Barmherzigkeit gegen Notleidende" oder der „Triumph des messianischen Reiches über Schmerz und Tod", sind keineswegs ausgeschlossen. Allein dies ist nicht der Hauptzweck. Wäre es der Fall, so müßte die lindernde und tröstende Wundertätigkeit, die den Beginn des Christentums auszeichnete, sich in gleicher Stärke und Fülle durch alle Jahrhunderte bis zur Gegenwart fortsetzen. Sogar zur Zeit Christi hat es in Palästina gewiß tragischere Todesfälle gegeben als den Tod des Jünglings von Naim, der Tochter des Jairus und des Lazarus. Aber um Tote zu erwecken, dazu war Christus nicht in die Welt gekommen; solche große Wunder konnten ihm nur als Mittel dienen, um viel höhere Zwecke zu erreichen. Darüber belehrte der Herr selbst seine Apostel, wenn er sagte: „Lazarus ist tot, und ich freue mich um euretwillen, daß ich nicht dort war, damit ihr glaubt" (Joh. 11, 14 f.). Den prinzipiellen Standpunkt Jesu beleuchten die bezeichnenden Worte zu den Juden: „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters tue, so glaubet mir nicht. Wenn ich sie aber tue, und wenn ihr mir nicht glauben wollt, so glaubet den Werken, damit ihr einsehet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich im Vater bin" (Joh. 10, 37 f.).

Manchmal bedeutet freilich das Verlangen nach Wundern eine sittliche Schwäche, zuweilen eine sträfliche Anmaßung, wie bei Herodes. Auch die unberechtigte Skepsis, die ein persönlich unerlebtes Wunder anzweifelt, ist sittlich verwerflich, weswegen Jesus den ungläubigen Thomas tadelte: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh. 20, 29). Trotzdem konnte und kann das Christentum des Wunders nicht entbehren; es gehört zu seinem Wesen wie das Glaubensmysterium. So wenig das Charisma des Hl. Geistes von der Kirche gewichen ist, ebensowenig hat die göttliche Wunderkraft in der Christenheit jemals ganz aufgehört. Im Leben der Heiligen gibt es streng beglaubigte Wunder, die von der Kirche mit prozessualischer Strenge im Feuer der stärksten Kritik geprüft wurden. Und auch die Wunder der Heiligen dienen in letzter Instanz dem Hauptzweck, nicht nur ein Mittel zur Verherrlichung der Heiligen, sondern auch eine göttliche Beglaubigung des katholischen Christentums zu sein. Mit instinktivem Blick hat dies D. Fr. Strauß erkannt, wenn er fordert: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß das Wunder aus der Religion schaffen[108].“ Aber nicht minder klar und entschieden ist der Standpunkt des Vatikanischen Konzils: „Wenn jemand sagt, daß keine Wunder möglich seien, daß folglich alle Erzählungen über sie, auch die in der Hl. Schrift enthaltenen, unter die Fabeln und Mythen zu verweisen seien, oder daß Wunder niemals sicher erkennbar seien und daß der göttliche Ursprung der christlichen Religion durch sie nicht rechtmäßig bewiesen werde, so sei er im Banne[109].“

8. Kapitel.

Die historische Konstatierbarkeit des Wunders.

Aufgaben des Historikers überhaupt.

Die Zubereitung der stofflichen Unterlage für das philosophische Urteil über den Wundercharakter und die apologetische Beweiskraft eines Vorgangs hat in allen Fällen der Historiker zu übernehmen, indem er vor allem die Tatsächlichkeit oder die historische Wahrheit des Ereignisses festzustellen sucht, das als Wunder angesprochen wird. Als sinnenfälliger Vorgang muß auch das Wunder, wie jedes äußere Ereignis, in die historische Erscheinung treten und in dieser seiner Tatsächlichkeit auch der geschichtlichen Erfassung zugänglich sein. In vielen Fällen, wie bei so manchen erdichteten Wundern der Heiligenlegende, wird die historische Kritik zu einem negativen Ergebnis gelangen, in anderen, wie bei manchen historisch beglaubigten Krankenheilungen, im Stadium des Zweifels und der Ungewißheit verharren, je nachdem entweder der Zeugenbeweis für die Tatsächlichkeit oder der Vernunftbeweis für die Übernatürlichkeit des fraglichen Vorganges im Feuer der wissenschaftlichen Kritik die Probe nicht besteht. Solche legendenhafte oder zweifelhafte Wunder sind für den Kriterienbeweis der Offenbarungsreligion selbstverständlich unbrauchbar; nur historisch sicher beglaubigte Tatsachen von wahrhaft übernatürlichem Charakter kommen für den Apologeten als Kriterien in Betracht.

Nach der treffenden Bemerkung von Sybels erwächst die echte Geschichtschreibung aus der Vereinigung dreier Funktionen: methodischer Forschung, philosophischer Auffassung und künstlerischer Reproduktion. Diese dreifache Auf-

gabe beschreibt der Historiker Hüffer näher, wie folgt: „Durch kritische Forschung im engeren Sinne sucht der Historiker den wirklichen Tatbestand aus den Quellen festzustellen; durch philosophische Auffassung strebt er das Wesen der gewonnenen Tatsachen an sich und ihr Verhältnis zu größeren Entwicklungsreihen zu erkennen, um so zu einem Urteil über ihren wahren geschichtlichen Wert zu gelangen; den reinen Niederschlag dieses doppelten Prozesses aber hat er dann in kunstvoll konzentrierter Wiedergabe zur Darstellung zu gestalten[110].“ In diesen drei Forderungen tritt zugleich die ganze Hoheit und Würde der Geschichtswissenschaft hervor; denn in der Feststellung der Tatsachen gleicht der Historiker dem Juristen, in der Erforschung ihres Wesens dem Philosophen, in der sprachlichen Darstellung der gewonnenen Erkenntnis dem Künstler. Die erste und wichtigste Aufgabe des Historikers besteht in der Feststellung der Tatsachen nach den besten Methoden der historischen Kritik, deren Anwendung sich das Wunder selbstverständlich ebenso, ja noch mehr gefallen lassen muß als jedes andere geschichtliche Ereignis. Die ganze Unvoreingenommenheit und Objektivität des Geschichtschreibers wird sich darin offenbaren, daß er sich in die Rolle eines Untersuchungsrichters hineindenkt, der „die Tatsächlichkeit eines Vergehens aus Zeugenaussagen zu konstatieren hat“ (E. Bernheim). Hier wie dort hängt der Erfolg ganz und gar von der Glaubwürdigkeit der Zeugen ab, d. h. von der Beantwortung der zwei Fragen: a) Konnten die Zeugen die Wahrheit wissen? b) Wollten sie die Wahrheit auch sagen? So gewiß nun aber in vielen Fällen ein sicheres Urteil über Kenntnis und Wahrhaftigkeit, Wissen und Gewissen nicht nur der Augen- und Ohrenzeugen, sondern auch der mittelbaren Zeugen, nicht nur der mündlichen Aussagen, sondern auch der schriftlichen Aufzeichnungen sich gewinnen läßt, ebenso gewiß kann man die historische Wahrheit sehr vieler Tatsachen des Lebens und der Geschichte durch einen einwandfreien Zeugenbeweis mit einer Sicherheit konstatieren, die jeden vernünftigen Zweifel ausschließt. Auf dieser erkenntnistheoretischen Voraussetzung ruht die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft überhaupt. Wer die Tragweite des hi-

storischen Zeugenbeweises prinzipiell auf die Erkenntnis bloßer Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einschränkt, der macht die Geschichte als Wissenschaft unmöglich; denn Wissen bedeutet die *sichere* Erkenntnis eines Dinges.

Die historische Gewißheit, obschon weder eine metaphysische noch physische, ist dennoch eine wahre und *wissenschaftliche* Gewißheit; denn auch die sog. moralische Gewißheit, die sie vermittelt und auf die sie sich stützt, beruht unmittelbar auf dem *Kausalitätsgesetz*, wonach es keine Wirkung ohne hinreichende Ursache geben kann. Ein historisches Zeugnis, das alle Bedingungen vollster Glaubwürdigkeit erfüllt und sowohl Irrtum als Lüge positiv ausschließt, trotz allem leugnen oder anzweifeln wollen, hieße nichts anderes als eine Wirkung (Irrtum, Lüge) annehmen ohne genügende Ursache. Somit beruht die historische Gewißheit letzten Endes auf der *moralischen Evidenz*, welche die Gefahr jeden Irrtums ausschließt. Im Vertrauen auf solche Evidenz besitzen wir durch den bloßen Zeugenbeweis die unerschütterliche Gewißheit von der Wahrheit so vieler geographischer, naturwissenschaftlicher und historischer Tatsachen, die das Material und den Rohstoff für ebenso viele Einzelwissenschaften liefern. *Kant* hat in seinem Skeptizismus die Grundlagen der Geschichtswissenschaft als solcher unterhöhlt, wenn er den ganz falschen Grundsatz aufstellte: „So ist es mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt, daß nämlich die Möglichkeit immer bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen[111].“ Diese Stellungnahme bedeutet in Wahrheit den *Tod* aller Geschichtswissenschaft, insofern sie trotz des strengsten Tatsachenbeweises, etwa daß Alexander der Große wirklich gelebt hat, die Möglichkeit offen läßt, daß wir zuletzt dennoch einer *Täuschung* zum Opfer gefallen sind. Wir haben einen zu hohen Begriff von der exakten Geschichtschreibung, als daß wir die allgemeine Furcht Kants teilen könnten, außer wo der Zeugenbeweis etwa der lückenlosen Geschlossenheit ermangeln sollte, in welchem Falle übrigens die Anforderungen an einen vollgültigen Tatsachenbeweis ohnehin nicht erfüllt wären.

Geschichtschreibung und Wunder.

Wenn die Geschichtsforschung keine Verschwörung gegen die Wahrheit anzetteln, sondern lediglich als unparteiische Schiedsrichterin zwischen wahren und falschen Tatsachen vermitteln will, dann darf und kann sie in der Behandlung der Wundertatsachen keine anderen methodischen Grundsätze aufstellen und handhaben, als welche sie für die Konstatierung von Tatsachen überhaupt anerkennt. Auch bei Wunderberichten ist in erster Linie der günstige oder ungünstige Ausfall des Zeugenbeweises maßgebend, der ja oft genug, wie bei Legen-

denbildungen, im Lichte der historischen Kritik entweder in nichts zerrinnen oder unentschieden im Zünglein der Wage hängen bleiben wird. Je höher aber die Kritik gerade gegenüber dem Wunder als einer außerordentlichen Tatsache ihre Ansprüche zu spannen berechtigt ist, desto ängstlicher hat sie sich zu hüten vor der verhängnisvollen Verquickung der Tatsachenfrage (quaestio facti) mit der Wesensfrage (quaestio iuris). Vielmehr sind beide Fragen auseinanderzuhalten und getrennt zu untersuchen, da ein individuelles Vorurteil über das Wesen leicht die Hauptfrage der historischen Tatsächlichkeit ungünstig beeinflussen, auf ein falsches Geleise schieben und so von vornherein fälschen könnte. Das Problem, ob die wunderbare Tatsache am Ende eine natürliche Erklärung zuläßt oder nicht, bleibt ja immer noch offen. Zwar gehört die philosophische Erfassung und Durchdringung der konstatierten Tatsache ebenfalls noch zu den Aufgaben des Historikers, kommt aber erst an zweiter Stelle in Betracht, wie die künstlerische Gestaltung in der sprachlichen Darstellung in dritter Reihe. Da die Vertrauenswürdigkeit der unmittelbaren und mittelbaren Zeugenschaft bezüglich eines Ereignisses den eigentlichen Knotenpunkt des Zeugenbeweises bildet, so hat der Historiker vor allem auf dieses Hauptthema das ganze Rüstzeug der historisch-kritischen Methode zu konzentrieren. Dabei sollte der Kanon als selbstverständlich gelten, daß die Glaubwürdigkeit gewöhnlicher Leute nicht auf den bloßen Grund hin in Zweifel gezogen werde, daß sie über die Natur des bezeugten Vorganges keine fachmännischen Kenntnisse besaßen. Denn beim Tatsachenbeweis steht nicht die Natur der Tatsache, sondern ausschließlich die Tatsache selbst in Frage. Ein schlichter Bauer zeigt oft mehr Aufgeschlossenheit, Beobachtungsgabe, Scharfsinn und gesunden Menschenverstand als mancher Gebildete, der so tief im Aberglauben steckt, daß er als dreizehnter Gast sich niemals mit anderen zu Tische setzen würde. Die philosophische Würdigung eines konstatierten Faktums ist nicht Sache der Zeugen, sondern der Sachverständigen.

Diesen Sachverhalt hat Renan vollständig auf den Kopf gestellt, wenn er den kühnen Grundsatz proklamierte, daß „weder der

gemeine Mann noch der gebildete Laie kompetent sei, ein Wunder zu berichten, daß keine einzige wunderbare Tatsache stattgefunden habe vor einer Versammlung von Männern, die fähig gewesen wäre, den wunderbaren Charakter des Vorganges festzustellen“[112]. Wer auf diese Weise das Verhältnis von Zeugen und Sachverständigen umkehrt und von vornherein nur Sachverständige als allein kompetente Zeugen gelten läßt, der versperrt sich geflissentlich den Weg zur historischen Konstatierung der offenkundigsten Tatsachen. Nach der Theorie von Renan wäre ein Untersuchungsrichter außerstande, durch Zeugen und Kreuzverhör ein außerordentliches, kaum je in der Verbrecherchronik vorkommendes Verbrechen mit voller Gewißheit zu konstatieren, wenn ihm keine Psychologen, Irrenärzte, Physiker und Philosophen, sondern nur Leute aus dem Volke als Zeugen zur Verfügung ständen. Ein solches unlogisches Verfahren würde sich auch nur im Zirkel bewegen: Das enorme Verbrechen ist unmöglich und unhistorisch, weil nur „dumme Leute“ es gesehen haben, und diese Leute sind dumm und unglaubwürdig, weil sie ein unmögliches Verbrechen gesehen haben wollen. Auf derselben Höhe der Logik steht aber das Beweisverfahren der negativen Bibelkritik: Die Wundertaten im Leben Jesu sind unglaubwürdig, weil nur ungebildete Fischer und anderes gewöhnliches Volk sie gesehen haben, und diese Wunderzeugen sind ungebildet und unglaubwürdig, weil sie Unmögliches gesehen haben und bezeugen. „Es ist ein merkwürdiges Verlangen,“ sagt Traub, „das man an die Wissenschaft stellt, sie soll sinnwidrige, vernunftwidrige Tatsachen anerkennen[113].“ Ist das nicht die reine petitio principii? Welche Stellung würde aber wohl der denkende Mensch einnehmen müssen, wenn solche angeblich „sinnwidrige und vernunftwidrige Tatsachen“ unter strengen Beweis gestellt und als wirklich konstatiert worden sind? Würde dann logisch nicht aus der Wirklichkeit auf die Möglichkeit statt umgekehrt aus der Unmöglichkeit auf die Unwirklichkeit zu schließen sein? Allerdings wird der Historiker, wie jeder denkende Mensch, die Bezeugung einer evident unmöglichen Tatsache ohne Bedenken auch als unwirklich ablehnen, sich aber zugleich vor dem sophistischen Urteil hüten: Unmöglich ist das, wovon ich nicht einsehe, daß und wie es möglich ist. Wie wir aber aus dem vorigen Kapitel wissen, gehört das Wunder eben nicht zu jenen Dingen, die prinzipiell unmöglich sind. Deshalb ist die Proklamierung der Unmöglichkeit überall da unlogisch und unwissenschaftlich, wo nicht evidente Beweise für diese positive Unmöglichkeit beigebracht sind.

Nachteile der aprioristischen Vorurteile. Die wahren Grundsätze.

Wohin die Versteifung auf die angebliche Unmöglichkeit einer von Augenzeugen beglaubigten Tatsache sogar manche Naturforscher geführt hat, dafür mögen zwei bekannte Beispiele aus der Geschichte der Astronomie als Warnung dienen.

Als der kurfürstliche Hofastronom Christian Mayer S. J. in Mannheim i. J. 1778 die Existenz von physisch verbundenen Doppelsternen behauptete und konsequent von „Fixsterntrabanten“ redete, da wurde ihm vom gelehrten Mitglied der Petersburger Akademie, Nikolaus Fuß, von oben herab die evidente Unmöglichkeit von zwei Sonnen nebeneinander vorgehalten, weil ja „ihre Nachbarschaft und ihre Bewegung ohne Zweck und ihre Strahlen ohne Nutzen seien, weil sie nicht Körper mit Licht zu versorgen brauchten“. Um dieselbe Zeit aber stand W. Herschel im englischen Flecken Slough an seinem Riesenfernrohr und beobachtete tatsächlich, wie in vielen Fällen die eine Begleitsonne um den Zentralstern kreiste und so unzweifelhaft ihre wahre Natur als Fixsterntrabanten offenbarte. Ein anderes Beispiel. Im Jahre 1790 fiel bei Juillac in Frankreich ein gewaltiger Meteorstein vom Himmel und der Maire des Ortes sandte ein von 300 Augenzeugen unterschriebenes Protokoll an die Pariser Akademie der Wissenschaften ein. Der Referent Berthelon erstattete an die Mitglieder der Akademie folgenden charakteristischen Bericht: „Wie traurig ist es nicht, eine ganze Munizipalität durch ein Protokoll in aller Form Volkssagen bescheinigen zu sehen, die nur zu bemitleiden sind? Was soll ich einem solchen Protokoll weiter beifügen? Alle Bemerkungen ergeben sich für einen philosophisch gebildeten Leser von selbst, wenn er dieses authentische Zeugnis eines offenbar falschen Faktums, eines physisch unmöglichen Phänomens liest.“ Auf Grund dieses Verdiktes warfen manche Museen, um sich nicht lächerlich zu machen, ihre Meteorsteine fort — zum großen Schaden der Wissenschaft.

Gegenüber solchen Entgleisungen wird der wahre Historiker von Beruf gerne die Forderungen unterschreiben, die der berühmte Bollandist P. de Smeedt an den Kritiker stellt: „Glühende Liebe zur Wahrheit, Herrschaft über seine Gefühle, Scheu vor aprioristischen, auf Daten beruhenden Urteilen, die der Geschichtswissenschaft fremd sind, gewissenhaftes Studium der Texte, Unabhängigkeit des Urteils —: das ist es, was der Kritiker braucht[114]).“ Ob jene zahlreichen Historiker, die mit dem eingewurzelten Vorurteil über die apriorische Unmöglichkeit von Wundern an die Wundererzählungen der Vergangenheit herantreten und diese ihre subjektive Überzeugung als kritischen Maßstab an die berichteten Tatsachen anlegen, dem oben gezeichneten Ideal des Kritikers in allem entsprechen, darüber mögen die berufenen Fachmänner selbst urteilen. Sie stimmen ja alle in der Behauptung überein, daß das „individuelle Vorurteil“ jedenfalls die schlimmste und ge-

fährlichste Fehlerquelle für objektive Geschichtschreibung sei und zugleich eine solche, welche am schwersten auszurotten oder wenigstens unschädlich zu machen sei.

Solchen Forschern, die keine persönliche Selbstzucht üben und über ihre eigenen Neigungen, Wünsche und Vorurteile nicht hinwegkommen können, wird der gute Rat gegeben, sie „mögen die Hand von der Geschichte lassen, denn sie werden eher Schaden als Nutzen hier stiften[115].“ Als Papst Leo XIII., dieser große Förderer der Wissenschaft, die unermeßlichen Schätze des Vatikanischen Archivs der geschichtlichen Forschung und Ausbeutung öffnete, erklärte er in seinem berühmten Schreiben an die Kardinäle De Luca, Pitra und Hergenröther vom 18. August 1883: „Als leitender Grundsatz soll dem Geiste des Geschichtschreibers immer vorschweben, daß dies das oberste Gesetz der Geschichte ist, daß sie nichts Falsches zu berichten wage, sodann daß sie alles Wahre zu sagen wage, daß der Geschichtschreiber frei sei von allem Verdacht der Zuneigung, von allem Verdacht der Feindschaft.“ Auch Papst Pius X. hat die kritische Methode als solche warm in Schutz genommen, wenn er furchtsame Katholiken also tadelte: „Es gibt auch solche, welche in ihrem Glauben fest bleiben, aber der Wissenschaft der Kritik zürnen, als zerstöre sie nur; und doch ist dieselbe an und für sich schuldlos. Ja, wenn sie richtig angewandt wird, hilft sie der Forschung in überaus glücklicher Weise“ (Acta s. Sedis XXXVI, 521). Die falschen Grundsätze des Modernismus in der Wertbeurteilung der Bibel, Tradition und Patristik sind nicht nur Vergehen gegen den Glauben, sondern auch Verstöße gegen die historisch-kritische Methode, weshalb sie schon aus diesem rein wissenschaftlichen Grunde Ablehnung und Verurteilung verdienen. Im Lichte dieser Wahrheit erscheint der von Pius X. vorgeschriebene Antimodernisteneid doppelt berechtigt, ja noch berechtigter als die Amtsenthebung des ungläubigen Pfarrers Jatho in Köln durch das protestantische Spruchkollegium in Berlin, welches gegen die Häresie in der Landeskirche ähnliche Maßnahmen zu ergreifen sich gezwungen sieht, wie der Papst gegen den häretischen Modernismus im katholischen Lager. So stimmen denn alle ernsten Denker und Forscher, Protestanten und Katholiken, die Päpste mit eingeschlossen, in der hohen Wertschätzung der historisch-kritischen Methode als eines sicheren Mittels zur Konstatierung von geschichtlichen Tatsachen in erfreulichster Weise überein. Und diese Methode muß selbstverständlich auch auf die Wundertatsachen eine zwar strenge, aber auch vorurteilslose Anwendung finden.

Einfluß der Weltanschauung auf die Tatsachenfrage.

Das Werturteil über eine konstatierte wunderbare Tatsache, mit dem die zweite Funktion der philosophischen Erfassung und Durchdringung einsetzt, wird natürlich vom persönlichen Standpunkt des Historikers, von seiner religiösen Welt-

anschauung tief beeinflußt sein. Solange ein Historiker seiner religiösen Weltanschauung keinen bestimmenden Einfluß auf die objektive Konstatierung von Wundertatsachen, welche nach der historischen Methode sich rechtmäßig feststellen lassen, verstattet und vor der Gefahr der Tatsachenfälschung sich hütet, bleibt sein Schild rein und unbefleckt, auch wenn er die Natur und das Wesen der anerkannten Tatsachen nach seinem persönlichen Urteil vielleicht anders beurteilt wie ein gläubiger Christ. Richtig erklärt v. Sybel: „Als Forscher hat der Historiker die Pflicht, jede Einwirkung seiner subjektiven Stimmung zurückzudrängen; bei der Auffassung des geistigen Gehalts der Ereignisse wird stets der subjektive Standpunkt des Betrachters sich geltend machen [116])." Diese Grundregel wird aber überall da verletzt, wo der Historiker nicht bloß mit dem methodischen Zweifel an der Übernatürlichkeit, sondern mit dem Vorurteil der prinzipiellen Unmöglichkeit des Wunders an die Erklärung der berichteten Tatsachen herantritt. Denn damit sind von neuem alle Gefahren der Geschichtsklitterung und Geschichtsfälschung heraufbeschworen, die wir schon oben als gefährliche Fallgrube für unbedachte Historiker signalisierten. Es verrät den ganzen Tiefstand der unhistorischen Denkweise von Renan, wenn er für die Leben-Jesu-Forschung und die Kirchengeschichte als obersten Grundsatz verkündete: „Das Wesen der Kritik ist die Leugnung des Übernatürlichen, des Wunders [117])." Da das Unmögliche eo ipso unhistorisch sein muß, so wirkt diese unbewiesene Voraussetzung auf die ganze Wertbeurteilung der Wunderzeugnisse, auf die Gestaltung der inneren und äußeren Quellenkritik mit gewaltiger Stoßkraft zurück.

In konsequenter Durchführung und Anwendung auf die Geschichte des Christentums und der Kirche ruft diese Methode eine „Umwertung aller Werte", eine Revolution in den Grundsätzen der Texteskritik, ja eine Verkehrung der bisherigen Anschauungen in ihr gerades Gegenteil hervor. **Der Subjektivismus ist auf den Thron gesetzt und feiert seine Orgien.** Alle Wunderberichte von Christus angefangen bis zur Gegenwart können nichts anderes als eine endlose Kette von Täuschung und Betrug, ein fein ausgesponnenes System von Geschichtsfälschungen sein. Die glaubwürdigsten Zeugen sinken zu einer elenden Schar leichtgläubiger Schwätzer und Flachköpfe oder verschmitzter Betrüger und

Schurken herab. Weil die Wunderberichte der Evangelien nicht als glaubwürdige Erzählungen von Augen- und Ohrenzeugen, sondern nur als überspanntes Produkt der dichtenden Sage gelten können, so wird der ungläubige Geschichtsforscher von selbst dazu verführt, sich in den gewaltsamsten Attentaten auf die chronologische Datierung der neutestamentlichen Schriften zu versuchen und die historischen Tatsachen auf das Prokrustesbett subjektiver Geschichtskonstruktion zu spannen. Das christliche Martyrium muß als Fanatismus oder Schwachsinn ausgelegt, die katholische Kirche als eine Ausgeburt von Anmaßung, Tyrannei, Lug und Trug gebrandmarkt werden. Die Wundertäter der späteren Zeit müssen Schwindler und Scharlatane, die Zeugen Narren oder Betrüger sein, denen man nur mit dem größten Mißtrauen begegnen kann. „Fast alle Urkunden," heißt es in einer sonst vortrefflichen Einleitung in die Geschichtswissenschaft, „die Wunder berichten, sind schon anderweit verdächtig und würden durch eine korrekte Kritik sich beseitigen lassen [118])." Auf Grund der unbeweisbaren Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders wird hier also der „korrekten Kritik" eine gebundene Marschroute vorgeschrieben, deren Tendenz auf die Ausschließung und Verdächtigung sämtlicher Wundererzählungen aller Jahrhunderte gerichtet ist. Nicht Sichtung, sondern Vernichtung der Quellen ist Grundsatz. Es ist dies im Grunde derselbe Radikalismus, dem Voltaire in der persönlichen Versicherung huldigte, daß er, wenn in Paris auch vor tausend Augenzeugen ein Wunder beobachtet wäre, seinem eigenen Verstand mehr Glauben schenken und das Wunder stracks leugnen würde. Und doch haben gerade die Franzosen das drastische Sprichwort geprägt: Rien de plus brutal qu'un fait. Allein eine Tatsache mag noch so „brutal" sein, der ungläubige Historiker muß sie leugnen, wenn sie sich als Wunder ausgibt. Er wird sich eher dazu verstehen, die Quellen zu mißhandeln und die Tatsachen zu vergewaltigen, als auch nur ein einziges historisches Wunder zuzugeben. Daß dieser Skeptizismus von dem Boden der Wunder aus, wie ein verheerender Feuerbrand, auch auf das Gebiet der Welt- und Profangeschichte überspringen und bei konsequenter Durchführung die Geschichtswissenschaft selbst zerstören muß, dessen scheinen sich die grundsätzlichen Wundergegner nicht einmal recht bewußt zu werden. Und dennoch ist es so. In vielen profanen Dingen sind die Quellen notorisch nicht so vertrauens- und glaubwürdig wie in manchen Wunderberichten. Sind also hier Zweifel berechtigt, dann noch mehr dort. Folglich gerät auch die Profangeschichte ins Schwanken; die Weltgeschichte ist vielleicht das Produkt einer großartigen Fälschung, eine Phantasmagorie der dichtenden Einbildungskraft. Selbst Rousseau gestand (Emile I. IV): „Die Taten des Sokrates sind nicht mit solcher Gewißheit beglaubigt wie die Taten Jesu Christi. Und wer zweifelt an Sokrates? Und doch ist keiner gestorben, hat keiner sein Blut vergossen, um ihre Wahrheit zu verbürgen."

Die Wunder des hl. Bernhard.

Aus dem Mittelalter besitzen wir ein von durchaus unverdächtigen Augenzeugen verfaßtes Tagebuch über die Wunder, welche der hl. Bernhard v. Clairvaux auf seiner Kreuzzugsreise 1146—47 den Rhein entlang gewirkt hat. Der Historiker A. v. Druffel, ein Wundergegner, sah sich infolge seines persönlichen Standpunktes veranlaßt, gegenüber Hüffer die Echtheit des nach allen Regeln der historischen Kritik als glaubwürdig bewiesenen Liber miraculorum S. Bernardi ohne genügenden Gegenbeweis in Abrede zu stellen. So wurde er das Opfer seines verhängnisvollen Vorurteils. Viel objektiver verfährt hingegen E. Bernheim, der zwar auch das Wunder als übernatürlichen Vorgang leugnet, die Taten des hl. Bernhard selbst aber als historisch beglaubigte Tatsachen gelten läßt. „An der Tatsächlichkeit der Vorgänge an sich", sagt er, „ist in dem Falle des hl. Bernhard und in hundert anderen Fällen gar nicht zu zweifeln." Nur möchte er die Tatsachen „mit Hilfe der Psychologie und Medizin als natürliche Vorgänge gewisser nervöser Erscheinungen erklären"[119]). Diese Stellungnahme wird man sich gefallen lassen, weil sie wenigstens die Tatsächlichkeit der Vorgänge unangetastet läßt. Auch ist es ein gesunder Grundsatz, in allen zweifelhaften Fällen die natürliche Erklärung zu bevorzugen. Aber oft genug ist dies unmöglich. Die Psychologie und Medizin ist noch lange nicht in der Lage, alle historischen Wunder rein natürlich zu erklären, wie z B. Totenerweckungen. Nicht einmal alle Krankenheilungen lassen eine natürliche Deutung zu.

Für eine Reihe von Fällen weist diese Unmöglichkeit Hüffer speziell beim hl. Bernhard nach. In einer kernhaften Rekapitulation sagt er: „Er segnet und der Blinde sieht; der Taubstumme küßt seine Hand und er redet; unter seiner Berührung biegen sich die verwachsenen Glieder wie weicher Ton. Das ist auch die Meinung der Augenzeugen, vor allem Bernhards selbst, welcher die heilende Kraft von sich ausgehen fühlt, ja die Wirkung vorher erkennt und voraussagt. Wenn aber Bernhard diese gewaltigen Heilungen wirkt: durch welche Kraft wirkt er sie? Die Wissenschaft der Neuzeit ist ihm fremd, er hat weder Messer noch Pinzette des Operateurs, macht nicht langdauernde orthopädische und elektrische Kuren. Der Saum seines Kleides gießt Kraft in das dürre Glied; er gebietet dem Krüppel im Namen Jesu Christi, daß er frohlockend aufspringt; auf den Kopf des Blindgeborenen legt er die Hand, und Licht flutet in

dessen leere Augenhöhlen. Das ist keine natürliche, keine menschliche Kraft; das wirkt kein verborgenes Naturgesetz [120]).“ Welcher vernünftige Mensch, der noch an Gott glaubt, könnte daran zweifeln, daß hier historisch konstatierte Wunder vorliegen?

Kritik der Einwände von Hume.

Eine besondere Würdigung erheischen die spitzfindigen Einwürfe, welche der Philosoph Hume gegen die historische Konstatierbarkeit des Wunders gerichtet hat. Der englische Skeptiker geht vom Gedanken aus, daß das menschliche Zeugnis für ein Wunder und die ausnahmslose Erfahrung der konstanten Naturgesetzlichkeit sich so konträr wie „Beweis gegen Beweis“ entgegenstehen, daß die Beweiskraft des Wunderzeugnisses durch die stärkere Macht des Naturgesetzes unweigerlich wieder zerstört wird. Selbst wenn man die Möglichkeit des Wunders grundsätzlich zugäbe, wäre die Wahrscheinlichkeit von Irrtum oder Betrug auf seiten der Zeugen immer noch größer als die Wahrscheinlichkeit einer Gesetzesdurchbrechung auf seiten der Natur: folglich sei das Wunder historisch niemals mit Sicherheit konstatierbar. „Ein Wunder“, sagt er selbst, „ist eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine feste, unveränderliche Erfahrung den Naturgesetzen zugrunde liegt, so ist der Beweis gegen die wunderbare Tatsache aus der bloßen Natur der Tatsachen so stark, wie irgend ein der Erfahrung entnommener Beweis nur sein kann . . ., so daß kein Zeugnis zureicht, eine wunderbare Tatsache festzustellen, es müßte denn das Zeugnis derart sein, daß seine Falschheit ein größeres Wunder wäre als die Tatsache, welche es bekundet“ [121].

Gegen diese Darstellung läßt sich manches einwenden: 1. Der Humesche Gegensatz zwischen der allgemeinen naturgesetzlichen Erfahrung und der menschlichen Bezeugung eines Wunders ist künstlich konstruiert und besteht in Wirklichkeit nicht; folglich können sich beide auch nicht wie Beweis und Gegenbeweis gegenseitig aufheben. Die allgemeine Erfahrung, welche durch Induktion die Naturgesetze festgestellt hat, lehrt die Konstanz der Naturwirkungen im Einzelfalle nur unter der Bedingung, daß die Naturkräfte sich selbst überlassen bleiben, daß also kein höherer freier Eingriff von außen eine Ausnahme herbeiführt. So sagt

uns z. B. das Gesetz der Schwerkraft lediglich so viel, daß alle Steine nach den Fallgesetzen zur Erde niederfallen müssen, vorausgesetzt daß nicht mutwillige Knaben da sind, die sie in freiem Spiel entgegen der Schwerkraft immer wieder in die Höhe schleudern. Solche natürliche Ausnahmefälle sieht das Naturgesetz ebensowenig voraus wie die allgemeine Erfahrung. Ähnliches gilt auch vom Wunder. 2. Der Beweis aus dem Naturgesetz und der Gegenbeweis aus dem Wunderzeugnis gehören zwei ganz verschiedenen, heterogenen Ordnungen an, die sich nicht gegeneinander ausspielen lassen. Da beide zudem sich nicht auf eine und dieselbe Tatsache beziehen, so stehen sie einander nicht gleichwertig wie Zeugnis und Gegenzeugnis gegenüber, die sich gegenseitig aufheben und höchstens in einem Non liquet endigen. Denn das Zeugnis der Natur gehört der physischen, die Zeugenaussage über das Wunder aber der moralischen Ordnung an. Nun stehen aber die ethischen Gesetze der moralischen Ordnung, wie z. B. daß menschliche Zeugnisse unter bestimmten Bedingungen nicht erlogen sein können, nicht weniger fest als die physischen Gesetze der Naturordnung; denn wie die physischen Gesetze für den Fortbestand der Naturordnung notwendig sind, so sind auch die ethischen Gesetze unentbehrlich für die Existenz der sittlichen Ordnung. Wenn also durch einwandfreie Zeugen von unbedingter Glaubwürdigkeit ein wahres Wunder berichtet und beglaubigt wird, so kann die allgemeine Erfahrung des Naturgesetzes dagegen um so weniger aufkommen, als das Wunder als Ausnahme das Naturgesetz nicht aufhebt, sondern bestätigt. 3. Nach der sonderbaren Logik Humes würde es einem Kriminalgerichtshof trotz sorgfältigster Instrumentierung unmöglich sein, ein abnormes, äußerst seltenes Verbrechen durch Zeugenverhör amtlich zu konstatieren und zur Strafe zu ziehen. Es kann ein sittliches Monstrum von so ausgesuchter Bosheit geben, daß es ein Verbrechen begeht, das gegen die psychologischen Gesetze des Seelenlebens schwerer verstößt als das Wunder gegen das Naturgesetz. Jedenfalls würde eine solche Missetat in der Verbrecherstatistik einen ebenso seltenen Ausnahmefall bilden wie das

Wunder in der Geschichte der Religion. Um zu zeigen, daß ein so einzigartiges Verbrechen historisch überhaupt nicht nachgewiesen werden kann, argumentieren wir mit den eigenen Worten Humes also: „Ein abnormes Verbrechen ist eine Verletzung der psychologischen Gesetze, und da eine feste, unveränderliche Erfahrung den psychologischen Gesetzen zugrunde liegt, so ist der Beweis gegen dieses Verbrechen aus der bloßen Natur der Tatsache so stark wie irgend ein der Erfahrung entnommener Beweis nur sein kann . . ., so daß kein Zeugnis zureicht, ein abnormes Verbrechen festzustellen." Mögen die Augen- und Ohrenzeugen wegen ihrer genauen Kenntnis und Gewissenhaftigkeit noch so glaubwürdig sein, nach der Logik Humes bliebe dem Gerichtshof nichts anderes übrig, als das sittliche Scheusal freizusprechen; denn wegen seiner Außergewöhnlichkeit wäre das Verbrechen historisch überhaupt nicht feststellbar[122]. 4. Wenn Hume endlich die historische Konstatierbarkeit eines Wunders von der einzigartigen Bedingung abhängig macht, daß die „Falschheit des Zeugnisses ein größeres Wunder wäre als die bezeugte Tatsache selbst", so gibt es im Christentum Wunder, die selbst dieser exorbitanten Forderung Genüge leisten, wie z. B. die Auferstehung Christi. Wenn die biblischen und außerbiblischen Zeugnisse über das Auferstehungswunder falsch sein könnten, so wäre diese Falschheit in der moralischen Ordnung ein größeres Wunder als die Auferstehung selbst in der physischen Ordnung. Sind aber so geartete Wunder selbst nach Hume durch vollgültigen Zeugenbeweis historisch erweisbar, dann gibt es wenigstens einige Wunder, welche von der Geschichtswissenschaft mit Sicherheit konstatiert werden können.

Konstatierbarkeit zeitgenössischer Wunder.

Es gibt Leute von so skeptischer Denkweise und Gemütsart, daß sie fast allen Wundererzählungen aus ferner Vergangenheit ein unüberwindliches Mißtrauen entgegenbringen. Solchen Zweiflern fehlt es auch in der Gegenwart nicht an Gelegenheit, die Probe auf das Exempel zu machen, ob Wunder historisch konstatierbar sind oder nicht. Wenn die angeblichen Muttergotteserscheinungen von Marpingen, Colmar und La Salette durch rechtmäßiges Verfahren in aller Form Rech-

tens als Schwindel oder Selbsttäuschung entlarvt werden konnten, weshalb sollte es der Wissenschaft an den nötigen und zureichenden Mitteln fehlen, ein Gleiches auch für die vielbesprochenen Wunder von Lourdes durchzuführen, falls auch dort es sich lediglich um erlogene oder hypnotische Wunder handeln sollte? Wir nehmen einstweilen weder für noch gegen die Wunderheilungen in Lourdes Partei. Wir unterschreiben aber gerne, was Fr. Sawicki darüber sagt: „Die Krankenheilungen von Lourdes verdienen die Beachtung der Wissenschaft. Ein ständiges Ärztebureau ist in Lourdes eingerichtet, um den Charakter aller vorkommenden Heilungen wissenschaftlich zu untersuchen. Fremde, auch ungläubige Ärzte halten sich dort in großer Zahl zu Studienzwecken auf und werden von keiner Untersuchung ausgeschlossen. Hier ist die Gelegenheit geboten, exakt nachzuprüfen, ob heute noch in der christlichen Religion Wunder vorkommen oder nicht [123])."

Die wissenschaftlichen Untersuchungen sollten mit aller nur wünschenswerten Strenge und Akribie geführt werden. Je rigoroser und sorgfältiger das Konstatierungsbureau in Lourdes verfährt, je unparteiischer es unter Zuziehung auch von ungläubigen, atheistischen Gelehrten zusammengesetzt ist, desto höher steigen die Chancen, die historische Konstatierbarkeit des Wunders an lebenden Exemplaren praktisch zu erproben. Es sei ausdrücklich bemerkt, daß die monographische Behandlung von Einzelfällen, wenn sie nach allen Regeln der historischen, philosophischen und theologischen Kritik durchgeführt wird, der Wissenschaft und der Religion größere Dienste leistet als die mehr oder weniger unkritische Zusammentragung von Heilungen, deren Antezedenzien, Begleitumstände und Dauerhaftigkeit nicht bis ins kleinste Detail kritisch erforscht sind. Hier bleibt wohl noch vieles nachzuholen.

Eines der am sorgfältigsten untersuchten Heilungswunder der Neuzeit ereignete sich nicht in Lourdes, sondern in Belgien. Ein schlichter flämischer Arbeiter namens Peter de Rudder steht im Mittelpunkt des Interesses. Ein Mann von ehrlicher und einfacher Gemütsverfassung, aber auch von tief religiöser Gesinnung und ungeheuchelter Frömmigkeit, war er in seinem weltlichen Berufe einzig und allein darauf bedacht, mit seiner Hände Arbeit seine Familie durchs Leben zu bringen. Hieran hinderte ihn leider ein komplizierter Bein-

bruch, der mehr als acht Jahre bestand. Das anatomische Bild in der letzten Zeit war folgendes: Das linke Waden- und Schienbein waren im oberen Drittel vollständig gebrochen, die Wunde eiterte; die Knochenenden waren brandig, von der Knochenhaut entblößt und mehrere Zentimeter voneinander entfernt. Auf dem Fußrücken hatte sich eine zweite gangränöse Wunde gebildet. Im Vertrauen auf die göttliche Hilfe unternahm De Rudder am 7. April 1875 eine Wallfahrt nach dem belgischen Gnadenort Oostaker. Hier wurde er plötzlich und zwar so vollständig geheilt, daß weder eine Beinverkürzung zurückblieb noch ein Kallus sich bildete. Er konnte sofort vollkommen gehen und die Heilung dauerte fort bis zu seinem erbaulichen Tode. Seit 1875 bis 1908 wurde der Fall nicht weniger als zehnmal untersucht. Zwar haben Markuse, Forel, Plate und Häckel das Historische des Falles gegenüber P. Wasmann in Zweifel ziehen wollen; aber um die beweiskräftigen Akten und Dokumente kümmerten sie sich nicht. Am 15. November 1907 setzte Bischof Waffelaert von Brügge eine wissenschaftliche Kommission ein, um von neuem die historische Wahrheit des Vorfalles festzustellen. Alle Urkunden wurden gesammelt, alle noch lebenden Zeugen nochmals unter Eid verhört, die Gutachten von Ärzten eingeholt, so daß die Aktensammlung jetzt so vollständig ist, wie sie der größte Zweifler nicht besser wünschen kann. Der fromme, brave Arbeiter zeigte, worauf besonderes Gewicht zu legen ist, keine Symptome von Hysterie. Auch die Erklärung der Heilung durch Suggestion oder Autosuggestion ist ausgeschlossen. Denn da es sich um einen schweren Beinbruch mit eiternder Wunde handelte, so müßte man der Suggestion das „Wunder" zutrauen, daß sie bei der glatten Zusammenheilung der Knochen in einem einzigen Augenblick Millionen von Zellen neubilden und bei der Schließung der Wunde Millionen von Eiterbazillen töten könnte. Daß eine solche momentane Leistung über die Möglichkeit einer bloßen Naturkraft weit hinausliegt, das haben wir noch oben (7. Kap. § 2) die ungläubige Wissenschaft selbst bestätigen hören[124].

Anmerkung.

Zur Einführung, Ergänzung und Vertiefung sind außer den Lehrbüchern der Apologetik (z. B. Schill, Theologische Prinzipienlehre, 3. Aufl. von Straubinger, Paderborn 1909) zu empfehlen zu Kap. I: Bainvel, Nature et surnaturel (Paris 1905); H. Ligeard, La théologie scolastique et la transcendance du Surnaturel (Paris 1908).

Zu Kap. II: J. Orr, Revelation and Inspiration (London 1910). P. Schanz, Apologie des Christentums[3], Bd. II S. 603—665 (Freiburg 1905). Chr. Pesch, De inspiratione divina (Freiburg 1906). G. Michelet, Dieu et l'Agnosticisme moderne (Paris 1909); Zahn, Einführung in die christliche Mystik (Paderborn 1908). Über das Unterbewußtsein vgl. W. James, The Varieties of religions Experience. A Study of Human Nature (London-Newyork 1906; deutsch v. Wobbermin, Leipzig 1907); dazu neben G. Michelet (s. o.) besonders G. Weingärtner, Das Unterbewußtsein. Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffs in der Religionspsychologie (Mainz 1911). Vgl. Mainzer Katholik 1908, II 81 ff.; 1909, I 167 ff. 282 ff.

Zu Kap. III: H. C. Joyce, The Inspiration of Prophecy. An Essay on the Psychology of Revelation (London 1910). Über Religionspsychologie vgl. Starbuck, The Psychology of Religion (London 1901). G. A. Coe, The spiritual Life (London 1903). Flournoy, Les Principes de la Psychologie religieuse (Paris 1903); Murisier, Les maladies du sentiment religieux[2] (Paris 1903); Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft (Tübingen 1905).

Zu Kap. IV: G. Geiger, Gott und Welt, Natur und Übernatur (Donauwörth 1907); A. Rademacher, Gnade und Natur, ihre innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben (M.-Gladbach 1908). Bavinck, Philosophie der Offenbarung (deutsch von Cuntz, Heidelberg 1909), F. W. Foerster, Autorität und Freiheit (Kempten 1910); J. Kreyher, Zur Philosophie der Offenbarung (Gütersloh 1910).

Zu Kap. V: Mach, Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes (Mainz 1883); O. Zimmermann S. J., Das Gottesbedürfnis (Freiburg 1910); Donat S. j., Freiheit der Wissenschaft (Innsbruck 1910).

Zu Kap. VI: H. Schell, Apologie des Christentums Bd. I: Religion und Offenbarung (Paderborn 1901); J. B. Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung (Mainz 1890). Über den Pragmatismus vgl. Schiller, Studies in Humanism (London 1907); W. James, Der Pragmatismus (deutsch von Jerusalem, Leipzig 1908); J. de Tongédec, La notion de la vérité dans la Philosophie moderne (Paris 1908); W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus (Braunsberg 1910).

Zu Kap. VII: v. Weddingen, De miraculo (Löwen 1869); E. Müller, Natur und Wunder (Freiburg 1892); Bonniot, Wunder und Scheinwunder (deutsch, Mainz 1889); v. Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas von Aquin (Paderborn 1899); C. Gutberlet, Vernunft und Wunder (München 1905).

Zu Kap. VIII: Im Modernistenverlag von E. Nourry erschien von einem französischen Modernisten unter dem Pseudonym P. Saintyves, Le discernement du miracle ou le miracle et les quatre Critiques (Paris 1909). Über Lourdes vgl. Dr. Bertrin, Lourdes. Histor.-krit. Darstellung der Erscheinungen und Heilungen (deutsch, Straßburg 1908); Dr. Boissarie, L'oeuvre de Lourdes (Paris 1908); Bertrin, Un miracle contemporain (Paris 1909).

Noten.

[1]) Tröltsch, Protestantisches Kirchentum und Kirche in der Neuzeit in: Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg, I, 4, S. 253 ff. Berlin und Leipzig 1907.

[2]) Gertrud Prellwitz, Der religiöse Mensch und die moderne Geistesentwicklung S. 29, Jena 1909.

[3]) Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, 1882; vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., Bd. I, S. 5 ff., 1905.

[4]) A. M. Weiß, Apologie des Christentums III., 1, S. 18 (1907). Allein wo bei solchen Kunststücken und Schaustellungen Betrug oder Selbsttäuschung ausgeschlossen sind, was nicht immer der Fall ist, da handelt es sich entweder um pathologische Erscheinungen eines überreizten Nervensystems oder um allerdings auffallende Leistungen, welche die Kräfte der noch unerforschten Natur wahrscheinlich nicht übersteigen. Die Wunderleistungen des „klugen Hans" in Berlin, eines rechnenden Pferdes, gehören ebensowenig dem Gebiete des Übernatürlichen an wie die oft verblüffenden Dressurkünste im Zirkus oder die raffinierten Kunststücke umherziehender Zauberkünstler.

[5]) Le Roy, Dogme et Critique, p. 60 s., Paris 1907.

[6]) Vgl. S. Thom., S. theol. I–II, Qu. 3, Art. 8; dazu Summa contra Gent. lib. III cap. 39.

[7]) Vgl. „Programm der italienischen Modernisten" S. 89 ff., Jena 1908. In der „Antwort der französischen Katholiken an den Papst" (S. 79, Jena 1908) werden die Begriffe Schöpfung, übernatürlich, Wunder usw. „nicht bloß als falsch, sondern weit schlimmer noch: als undenkbar" bezeichnet.

[8]) Vgl. zum Folgenden H. Ligeard, La théologie scolastique et la transcendance du Surnaturel, Paris 1908.

[9]) Vgl. S. Bonavent., In IV. sent. 2 dist. 26 art. 1.

[10]) Vgl. Suarez, De gratia l. VIII cap. 2, n. 9.

[11]) Vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion[10], Nr. 2103 (Friburgi 1908).

[12]) J. J. Rousseau, Emile l. IV. (Oeuvres t. IX, Basel 1793).

[13]) Vgl. die Enzyklika „Providentissimus Deus" Leos XIII. bei Denzinger-Bannwart, Enchirid[10], Nr. 1952 (Freiburg 1908).

[14]) Vgl. die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" Pius X. vom 8. Sept. 1907. Autorisierte Ausgabe S. 11—17, Freiburg 1907. Dazu vgl. Loisy, Simples réflexions p. 257, 2. éd. (Paris 1908). G. Tyrrell, Zwischen Skylla und Charybdis oder Alte und neue Theologie, deutsch von E. Wolff, S. 199 ff., Jena 1909. Prezzolini, Wesen, Gesichte und Ziele des Modernismus, Jena 1909.

[15]) Vgl. Binet, Les altérations de la personnalité (Paris 1892); dazu Max Dessoir, Das Doppel-Ich, 2. Aufl. (Leipzig 1896).

[16]) Vgl. De Fursac, Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux du pays de Galles (Paris 1907).

[17]) Vgl. W. James, Varieties of religious experience p. 233 (New York 1907).

[18]) Vgl. F. W. H. Myers, Human Personality and its survival of Bodily Death. Abridged edition (London 1907).

[19]) Ähnliche Gedankengänge finden sich schon bei Fechner (Zend-Avesta, 2 Bde., 2. Aufl., Hamburg 1901), Paulsen (Einleitung in die Philosophie[10], Stuttgart 1903) und R. Eucken (Der Wahrheitsgehalt der Religion[2], Leipzig 1905).

[20]) Vgl. Ph. Kneib, Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluß der Psychiatrie (Mainz 1908).

[21]) Vgl. Sir Oliver Lodge, The substance of Faith allied with Science, 3. ed. (London 1906); dazu vgl. R. J. Campbell, The new Theology (London 1907). Dagegen Charles Gore, The new Theology and the old Religion (London 1907).

[22]) Cf. W. Sanday, Christologies ancient and modern p. 165 ff. (London 1910).

[23]) Vgl. Programm der italienischen Modernisten. Eine Antwort auf die Enzyklika Pascendi, S. 84, 86, 91 (Jena 1908).

[24]) A. a. O. S. 88 f. Hierzu paßt die Erklärung, daß „wir

einen Beweis Gottes nicht mehr anzunehmen vermögen, der gegründet wäre auf jene idola tribus, wie sie die aristotelischen Begriffe von Bewegung, Kausalität, Kontingenz und Zweck darstellen" (S. 95).

25) A. a. O. S. 87. Vgl. S. 102 über „Subjektivismus und Symbolismus".

26) A. Loisy, Quelques lettres sur des questions actuelles p. 145 (Ceffonds 1908).

27) Programm der italienischen Modernisten S. 72.

28) A. Loisy, Autour d'un petit livre p. 195 (Paris 1903).

29) A. Loisy, Autour d'un petit livre p. 190.

30) A. Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion⁹ p. 365 (Paris 1910). Vgl. Réville, Le Protestantisme libéral, sa nature, ses origines, sa mission (Paris 1903).

31) G. Prellwitz, Der religiöse Mensch und die moderne Geistesentwicklung S. 93 (Jena 1909).

32) Vgl. Paul Fleischer, Pantheistische Unterströmungen in Kants Philosophie, Berlin 1902.

33) Vgl. J. Donat, Freiheit der Wissenschaft, Innsbruck 1910.

34) O. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. II, S. 419 (Leipzig 1869).

35) Vgl. W. Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit, 3. Aufl., S. 59 (Halle 1903).

36) A. Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion, 9. éd. p. 24 suiv. (Paris 1910).

37) Vgl. H. Bavinck, Philosophie der Offenbarung S. 166 f., 184 ff. (Deutsch von H. Cuntz, Heidelberg 1909).

38) Wertvolle Untersuchungen über dieses Thema verdanken wir den Franzosen. Vgl. Poulain, Des grâces d'oraison[6] (Paris 1909). J. Segond, La prière. Etude de Psychologie religieuse (Paris 1911). H. Joly, La Psychologie des Saints (Paris 1898). Vgl. auch J. Zahn, Christliche Mystik (Paderborn 1908).

39) Zum Ganzen vgl. Schanz, Apologie des Christentums, Bd. II[3], S. 439 ff. (Freiburg 1905).

40) G. Geiger, Gott und Welt, Natur und Übernatur S. 49 (Donauwörth 1907). Vgl. A. Rademacher, Gnade und Natur, ihre innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben S. 33 ff. (M.-Gladbach 1908).

41) Rademacher a. a. O. S. 37.

42) Rademacher a. a. O. S. 39.

43) Vgl. Galloway, The idea of development and its application to History in: Mind 1907, p. 506 ff.

44) Bavinck, Philosophie der Offenbarung S. 111 (Heidelberg 1909).

45) Vgl. Dornstetter, Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes (Freiburg 1902).

46) P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos. Bd. I: Die Ursprünge

der alttestamentl. Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und die neutestamentl. Jesus-Sage (Straßburg 1906).

[47]) Fr. X. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe (Mainz 1911); dazu Fr. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, 8. Aufl. (M.-Gladbach 1910).

[48]) Vgl. Brunetière, Sur les chemins de la croyance (Paris 1904).

[49]) Vgl. Michelet, Dieu et l'Agnosticisme contemporain p. 38 ff. (Paris 1908).

[50]) Vgl. F. W. Foerster, Autorität und Freiheit (Kempten 1910).

[51]) Gurlitt, Erziehung zur Mannhaftigkeit S. 121 (Berlin 1906); dazu Paulsen, Philosophia militans S. 58, 3. Aufl. (Berlin 1908).

[52]) Vatican. sess. III cap. 2 de revelatione bei Denzinger-Bannwart, Enchir. n. 1786 (Freiburg 1908).

[53]) Vgl. O. Zimmermann S. J., Das Gottesbedürfnis (Freiburg 1910).

[54]) Joh. Janssen, Zeit- und Lebensbilder S. 68 (Freiburg 1875).

[55]) Nachfolgende Ausführungen folgen zum Teil den Anregungen einer Rede des Bischofs Dr. Ottokar Prohászka von Stuhlweißenburg auf dem 10. ungarischen Katholikentag 1910.

[56]) Paulsen, Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre S. 399 (3. Aufl., Berlin 1899).

[57]) Spitta, Mein Recht auf Leben S. 63 (1900).

[58]) Vgl. W. James, Pragmatism p. 243 f. (Newyork 1907); Stanley Hall, Adolescence, p. VIII f. (Newyork 1904); L. Stein, Der Sinn des Daseins S. 15 (1904).

[59]) Vgl. H. D. Lloyd, Man the social Creator p. 3, 25 (London 1908). Ähnlichen Gedanken huldigt Ellen Key, Das Jahrhundert des Kindes (Berlin 1902).

[60]) Näheres s. bei E. Pfennigsdorf, Persönlichkeit. Christliche Lebensphilosophie S. 13 ff. (5. Aufl. 1908).

[61]) Donat S. J., Freiheit der Wissenschaft S. 90 (1910); dazu vgl. O. Cohauß, Das moderne Denken oder die moderne Denkfreiheit und ihre Grenzen (Köln 1911).

[62]) Michelet, Dieu et l'Agnosticisme moderne p. 4) (Paris 1909).

[63]) Jouffroy, Mélanges philosophiques p. 330 (Paris 1830).

[64]) F. W. H. Myers, Human Personality and its Survival of bodily Death p. 2 f. (London 1907).

[65]) Näheres s. bei Staab, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, historisch-kritisch dargestellt S. 1 ff. (Paderborn 1908).

[66]) E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und Geschichtsphilosophie[5] (Leipzig 1908).

[67]) Vgl. J. J. Rousseau, Emile, liv. IV (Oeuvres t. IX p. 100, Basel 1793).

[68]) Nähere Ausführung siehe bei Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik Bd. II[3], 115 ff. (Münster 1903).

[69]) Einige merkwürdige Tatsachen, wie z. B. die Vorgesichte, sind noch natürlich unerklärt. Vgl. Zurbonsen, Das zweite Gesicht (2. Aufl., Köln 1909).

[70]) Zum ganzen Abschnitt vgl. J. B. Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung (Mainz 1890).

[71]) Vgl. Vatican. sess. III cap. 3 de fide; ibid. can. 3 (bei Denzinger-Bannwart, Enchir.[10], n. 1790, 1812 (Freiburg 1908).

[72]) W. James, The Varietis of religious Experience. A. Study in Human Nature (Newyork 1907; deutsch von G. Wobbermin, Leipzig 1907).

[73]) Zum Ganzen vgl. G. Michelet, Dieu et l'Agnosticisme contemporain p. 86 ss. (Paris 1909).

[74]) Rundschreiben über die Lehren der Modernisten vom 8. September 1907 (Autorisierte Ausgabe S. 79, Freiburg 1907).

[75]) Vgl. Fr. Sawicki, Die Wahrheit des Christentums S. 28 ff. (Paderborn 1911).

[76]) Vgl. A. Sabatier, Esquisse etc. p. 32—63 (9. éd. Paris [1910]); dazu A. Leclère, Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme (Paris 1909). Vgl. auch K. Rieder, Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus. Eine Orientierung über moderne Evangeliumsverkündigung (Freiburg 1910).

[77]) Lessing, Beweis des Geistes und der Kraft (ed. Lachmann-Maltzahn Bd. X S. 39).

[78]) Kleutgen, Theologie der Vorzeit[2], Bd. IV, S. 412.

[79]) H. Schell, Apologie des Christentums Bd. I: Religion und Offenbarung S. 271 (Paderborn 1901); dazu Homscheid, Die inneren und äußeren Kriterien des Christentums (Mainzer Katholik 1908).

[80]) Vgl. H. Günther, Legendenstudien (Köln 1906); derselbe, Die christliche Legende des Abendlandes (Heidelberg 1910).

[81]) M. Rade, Das religiöse Wunder und anderes S. 27 (Tübingen 1909); vgl. A. Harnack, Das Wesen des Christentums S. 17 (Berlin 1902). J. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum (Göttingen 1910).

[82]) Vgl. G. Samtleben, Die biblischen Wunder, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit (Gütersloh 1907).

[83]) H. Schell, Apologie des Christentums, Bd. I: Religion und Offenbarung S. 280 (Paderborn 1901).

[84]) Rademacher, Gnade und Natur, ihre innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben S. 26 (M.-Gladbach 1908).

85) Vgl. Bened. XIV., De beatif. et canoniz. servorum Dei l. IV p. I n. 17.

86) Fr. Paulsen, System der Ethik[5], Bd. I, S. 411 (Berlin 1900).

87) Bei Fr. Klimke, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen S. 19 (Freiburg 1911).

88) Christliche Welt 1904 bei J. Mausbach, Der Eid wider den Modernismus S. 36 f. (Köln 1911).

89) Ewald, Der Christ und die Wissenschaft (1903).

90) Lütze, Über das Wunder S. 9 (Chemnitz 1883); dazu E. Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie S. 131 ff. (Freiburg 1892).

91) Vgl. Hume, Essay on Miracles (Philosophical Works t. II, London 1788).

92) W. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche (1909).

93) Orthodoxie von G. K. C. S. 73 (München 1909).

94) Zum Ganzen vgl. G. Sattel, Begriff und Ursprung der Naturgesetze (Paderborn 1911).

95) W. Wundt, Logik II[3], 1, 332 (Leipzig 1908).

96) Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 1904, S. 782.

97) Oliver Lodge, Leben und Materie S. 130 (Deutsch, Berlin 1908).

98) Orthodoxie von G. K. C. S. 173 (München 1909).

99) Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1911 S. 297 f.

100) Spinoza, Epist. 23.

101) Ad. Harnack, Wesen des Christentums S. 18 f. (Berlin 1902).

102) H. Bernheim, Neue Studien über Hypnotismus, Suggestion und Psychotherapie[2], S. 34 (Deutsch 1892).

103) Vgl. Bened. XIV, De beatif. et canoniz. servorum Dei l. IV cap. ult. n. 25—29.

104) Vgl. Jules Bois, Le miracle moderne (Paris 1907).

105) Näheres vgl. Katholik 1909, II, 431 ff.; dazu Weingärtner, Das Unterbewußtsein S. 90 f., 123 ff. (Mainz 1911).

106) K. Beth, Die Wunder Jesu S. 40 (Berlin 1905); dazu besonders Bonniot, Wunder und Scheinwunder (Mainz 1883).

107) Vgl. Knur, Christus medicus (Freiburg 1905).

108) D. Fr. Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk[12], S. XXVIII (1902).

109) Vatican., sess. III de fide cathol. can. 4 bei Denzinger-Bannwart, Enchir.[9], No. 1813 (Freiburg 1908).

110) Hüffer im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. X (1889) S. 754 f.

111) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft S. 226 (ed. Rosenkranz).

[112]) Renan, Vie de Jésus p. XCVI.

[113]) Traub, Die Wunder im Neuen Testament[2], S. 22 (Tübingen 1907).

[114]) P. de Smeedt, Principes de la Critique historique p. 46 (Lüttich 1883).

[115]) J. Marx, Der Eid wider den Modernismus und die Geschichtsforschung S. 67 (Trier 1911).

[116]) v. Sybe in: Hist. Zeitschrift Bd. LVI, 484.

[117]) Renan, Etudes d'histoire religieuse[3] p. 137 (Paris 1858).

[118]) Langlois et Seignobos, Introduction aux Etudes historiques[3], p. 177 (Paris 1905); dazu J. Marx a. a. O. S. 34 ff.

[119]) E. Bernheim, Lehrbuch der Hist. Methode[5], S. 328 f. (Leipzig 1908).

[120]) Hüffer im Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. X (1889) S. 803.

[121]) Hume, Essay on Miracles (deutsch bei Kirchmann, Philos. Bibliothek Nr. 35.

[122]) Vgl. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik[3], Bd. I, S. 102 ff. (Münster 1903).

[123]) Fr. Sawicki, Die Wahrheit des Christentums. S. 312 (Paderborn 1911).

[124]) Näheres über den Fall De Rudder s. Mainzer Katholik 1911, I 344 ff. Eine Monographie vom Theologen De Meester und vom Arzt Dr. Deschamps steht bevor.

Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes

Von

P. Wilhelm Schmidt S. V. D.

Professor der Völkerkunde am Missionsseminar St. Gabriel bei Wien

Einleitung.

Die geschichtliche Verwirklichung der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit setzte schon gleich bei den ersten Anfängen der jungen Menschheit ein.

Wenn die übernatürliche Offenbarung überhaupt nichts anderes ist als ein Ausfluß der überschwänglichen Liebe und Sorge Gottes für die Menschen, so müssen wir sagen, es hat gewissermaßen den Anschein, als habe Gott in dieser seiner überschwänglichen Liebe nicht an sich halten können, als habe er nicht zusehen können, daß die von ihm geschaffene Menschheit auch nur kurze Zeit ohne das glänzende Licht und die erquickende Wärme der übernatürlichen Offenbarung sei. So begann sie denn schon, ein strahlender, wonniger Sonnentag, gleich im Paradiese sich zu entfalten. Und auch als dann durch Schuld und Sünde der Menschen dieses Licht erblaßte, da blieb sie doch noch immer, ein Abendrot voll traulicher Erinnerungen, am dunklen Himmel, freilich in immer wehmütigere Fernen zurückweichend, je weiter die Menschheit ihren Weg fortsetzte.

Aber Gott hat sich nicht abdrängen lassen von dem ursprünglichen Plan seiner übernatürlichen Offenbarung, vielmehr weit ausholend verwirklicht er ihn jetzt in noch viel herrlicherer Weise. Sein Offenbarungslicht in die Abgeschlossenheit eines auserwählten Volkes zunächst verbergend, läßt er es dort in immer hellerer Reinheit sich entfalten, läßt es dann aus dieser Abgeschlossenheit, den ersten Strahlen des erwachenden Morgens gleich, immer voller über die erwachenden Völker dahinzucken, bis endlich der volle Morgen anbricht und die Sonne der Wahrheit und Gnade, der Gottessohn selbst, wie ein Bräutigam in strahlender Schönheit aus dem Hochzeitszelt hervortritt, frohlockend wie ein Riese seinen Weg zu laufen.

vom Aufgang bis zum äußersten Niedergang, von dessen Strahlen alle erleuchtet und erwärmt werden sollen (Ps. 18, 5—7).

Es gilt, dieser geschichtlichen Verwirklichung des übernatürlichen Heilsplanes Gottes in seinen Einzelheiten nachzugehen, die Einwürfe der Gegner zu erklären und zu beseitigen und den reichen Inhalt dieses Planes auszubreiten. Die Apologie des Christentums, auch wenn ihr eigentliches Ziel Verteidigung und Darlegung der höchsten aller Offenbarungen, der durch Christus den Gottessohn uns zuteil gewordenen, ist, kann sich nicht der Aufgabe entschlagen, bis zu den ersten Anfängen der übernatürlichen Offenbarung hinaufzugehen. Wenn das Christentum in wahrhaft weltumspannender Katholizität den Anspruch erhebt, für alle Völker der Erde bestimmt zu sein, so muß es imstande sein, seinen inneren und äußeren Zusammenhang selbst mit jenen äußersten Urzeiten nachzuweisen, aus denen alle Völker der Erde ihren letzten Ursprung ableiten müssen. Und wenn das Christentum behauptet, eine Religion der Erlösung für alle Völker zu sein, wie könnte es von einer solchen Erlösung sprechen, ohne bis zu den Zeiten zurückzugehen, die jenen ersten traurigen Sündenfall sahen, in dem alle Völker mitgefallen sind.

Es ist die besondere Aufgabe dieser Abhandlung, in jene Urzeiten der Menschheit hineinzuführen, das erste Aufleuchten der übernatürlichen Offenbarung, die sog. Uroffenbarung, ihre Verdunkelung durch den Sündenfall und ihr weiteres Schicksal nach demselben darzulegen. In einem ersten Kapitel wird zunächst Wesen, Inhalt und Umfang der Uroffenbarung nach den Offenbarungsquellen selbst eingehend auseinandergesetzt. Das zweite Kapitel erbringt aus den Ergebnissen der natürlichen Wissenschaften den Beweis, daß, wie hoch auch diese erste Offenbarung schon stand, die körperliche wie insbesondere die geistige Befähigung der uns aus natürlicher Wissenschaft als die ältesten Menschen bekannten Wesen vollkommen hinreichend war, solche Offenbarungen entgegenzunehmen. Noch mehr, selbst die natürliche Wissenschaft kann von mehreren ihrer Gebiete her, wie das im dritten Kapitel dargelegt wird, vielfache Bestätigungen auch für die geschichtliche Tatsächlichkeit dieser Offenbarungen beibringen. Das vierte Kapitel endlich befaßt sich mit dem Schicksal der Uroffenbarung nach dem Sündenfall, als die Menschen sich trennten und über die Erde sich ausbreiteten.

---

1. Kapitel.

Wesen, Inhalt und Umfang der Uroffenbarung.

§ 1. Wesen der Uroffenbarung.

Möglichkeit der natürlichen Religion.

Man könnte sich eine Entwickelung der Menschheit vorstellen, in welcher diese Menschheit, nachdem sie aus eigener natürlicher Kraft zur Erkenntnis Gottes gelangte, auf demselben Wege in ein entsprechendes Verhältnis zu Gott getreten wäre, d. h. die aus jener natürlichen Erkenntnis Gottes sich ergebenden Pflichten des Gehorsams, der Liebe und Verehrung auf sich genommen und so eine ihrem ganzen Umfang nach natürliche Religion selber sich aufgebaut hätte. In echt menschlicher Regsamkeit immer weiter ausgestaltet und in nicht minder echt menschlicher Sehnsucht zur Gottheit immer höher emporstrebend, würde diese Religion die Menschheit langsam so weit vorbereitet haben, bis sie fähig gewesen wäre, die kostbare Gabe einer übernatürlichen Offenbarung entgegenzunehmen, welche die göttliche Erbarmung alsdann ihr zuteil werden ließ: ein hochedles Reis, gepflanzt auf einen in sich schon edlen, hochgewachsenen Baum, hätte dann erst diese Offenbarung die eigentliche übernatürliche Religion hervorgebracht und weiter gefördert. Jedenfalls die Wurzeln der Möglichkeit zu einer solchen religiösen Entwicklung der Menschheit hat auch die katholische Kirchenlehre stets verteidigt, indem sie festhielt an den Sätzen, daß, absolut genommen, sowohl die menschliche Vernunft aus sich das Dasein Gottes erkennen, als auch der menschliche Wille aus sich die sittlichen Gesetze erfüllen könne.

Tatsächlichkeit der übernatürlichen Religion.

Und doch aber ist der Gang der Menschheitsentwicklung nicht ein solcher gewesen, wie er hier als möglich dargelegt wurde; und zwar auch ganz abgesehen von der Störung, welche der Sündenfall und seine Folgen mit sich brachten. Es ist streng verpflichtende katholische Glaubenslehre, die sich stützt auf die Heilige Schrift, die Lehre der Väter und mehrfache ausdrückliche Entscheidungen der Kirche, daß auch schon die ersten Menschen nicht mehr in einem bloß natürlichen Zustande sich befanden, sondern daß sie mit der übernatürlichen Gabe der Gotteskindschaft geschmückt und zu dem übernatürlichen Ziel der unmittelbaren Anschauung Gottes bestimmt waren; so ausgestattet traten schon sie in ein solches Verhältnis zu Gott, welches wir als übernatürliche Religion bezeichnen müssen. Es ist zwar nicht mehr in dem gleichen Maße verpflichtende Kirchenlehre, aber doch seit dem heiligen Thomas von Aquin allgemeine Lehre der Theologen, daß in dieser übernatürlichen Religion Verstand und Wille der ersten Menschen sich auch dadurch betätigten, daß sie in gläubiger Unterwerfung Wahrheiten annahmen, die sie nicht aus eigener Kraft erworben hatten, sondern die ihnen von Gott in übernatürlicher Weise geoffenbart worden waren.

Ist es also sicher, daß schon die ersten Menschen übernatürliche Offenbarungen empfangen und eine übernatürliche Religion geübt haben, so steht es doch nicht in gleichem Maße fest, ob es nicht im Leben der ersten Menschen selbst eine Zeit der Vorbereitung auf die Übernatur gegeben habe, in der auch sie noch keine übernatürliche Offenbarung empfangen hatten, sondern in getreuer Übung einer natürlichen Religion sich der übernatürlichen Gaben erst würdig machen sollten. Die Heilige Schrift sagt darüber nichts. Aber die meisten mittelalterlichen Theologen der Franziskanerschule, insbesondere Lombardus, (Hugo von St. Victor), Alexander von Hales, Duns Scotus, und von den Dominikanern Albert der Große, hingen der bejahenden Auffassung an. Thomas von Aquin aber, obwohl er selbst jene Lehre die zu seiner Zeit vorherrschende (*sententia communior*) nennt, lehrte das Gegenteil, und seine Lehre wurde von da an die *sententia communis.* Trotzdem aber hat das Konzil von Trient, als es an die Behandlung dieser Frage herantrat, sie ausdrücklich offen gelassen, indem es den Ausdruck *creatus* „geschaffen" (*Adamum amisisse iustitiam, in qua creatus fuerat* = Adam verlor die [übernatürliche] Gerechtigkeit, in der er geschaffen worden war), der für eine Entscheidung dieser Frage im Sinne Thomas' von Aquin präjudiziert hätte, durch den allgemeineren Ausdruck *constitutus* „gesetzt" ersetzte.

Einer oberflächlichen, rationalistischen Betrachtung hat es oft geschienen, als ob dieser Eintritt der übernatürlichen Offenbarung gleich in den Beginn der menschlichen Entwicklung diese letztere in ihrer Eigenart gar nicht habe zur Entfaltung kommen lassen und so der organischen Vermittlung ermangele. Gerade das Gegenteil ist aber in Wirklichkeit der Fall. Gerade weil die Übernatur in möglichst innige, organische Verbindung mit der Menschennatur treten sollte, deshalb wurde das Samenkorn der übernatürlichen Offenbarung sofort in das jungfräuliche Erdreich der Menschheitsentwicklung gelegt, damit beide ineinander völlig hineinwüchsen. Und wäre die göttliche Offenbarung nicht gleich im Anfange dagewesen, so hätte eine der edelsten Betätigungen des Menschen gegen Gott, die im Glauben sich offenbarende vertrauensvolle Hingabe des Geistes, als Grundlage des gesamten religiösen Handelns, damals keine Möglichkeit zu ihrer Verwirklichung gefunden.

Organische Vermittelung der übernatürlichen Religion.

Die organische Vermittelung mit den Anfangsstadien der natürlichen Entwicklung aber läßt die übernatürliche Offenbarung durchaus nicht außer acht. Sie vermittelt dieselbe dadurch, daß sie sich selbst ebenfalls auf ein Anwachsen, eine Entfaltung anlegt und deshalb nicht gleich zu Beginn in aller nur möglichen Fülle sich ergießt, sondern, sich gleichsam abwägend und verteilend, den ersten Menschen nur ein solches Maß von Wahrheiten mitteilt, das auch ihrer natürlichen Entwicklungsstufe sozusagen kongruent war. Ja sie beschränkt, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, ihre Wirksamkeit selbst soweit, daß sie hier besonders auch solche Wahrheiten vermittelt, welche die Menschen auch aus natürlicher Kraft hätten finden können, die sie jetzt aber, durch die Offenbarung unterstützt, um so leichter und lichtvoller erfassen und um so fester und inniger umfangen konnten. Und das gerade ist denn auch eine der bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten dieser ersten, dieser Ur-Offenbarung, daß in ihr in einem Maße Natürliches und Übernatürliches sich mischen, daß es im einzelnen oft schwer fällt, festzustellen, was von diesem und was von jenem Faktor herrührt. Das werden wir alsbald gewahren, wenn wir jetzt an die Betrachtung der Dokumente herantreten, welche uns positive Kunde von der Uroffenbarung geben.

§ 2. Die Offenbarungen des ersten Kapitels der Genesis: Gottes Schöpfermacht, der Menschen Oberhoheit über alle Geschöpfe der Erde.

Keine Sicherheit können wir darüber erlangen, ob der Bericht über die Schöpfung der Welt, wie ihn das erste Kapitel (Vers 1—28) der Genesis bietet, eine Uroffenbarung im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes darbietet, d. h. ob Gott schon den ersten Menschen eine Offenbarung über die Schöpfung der Welt durch seine Allmacht in der Form gemacht habe, wie sie in diesem ersten Kapitel jetzt vorliegt. Daß schon den ersten Menschen irgendeine Belehrung von Gott über diese wichtige Grundwahrheit zuteil geworden sei, ist aus inneren Gründen so gut wie sicher; aber es fragt sich, ob der uns jetzt vorliegende Schöpfungsbericht das positive äußere Dokument dieser Belehrung enthalte.

Exegese des Schöpfungsberichtes.

In bezug hierauf stehen sich die katholischen Exegeten in zwei Gruppen gegenüber, deren eine diese Frage bejaht, die andere sie verneint, bzw. sie als unbeantwortbar erklärt. Die erstere Gruppe gliedert sich wieder in zwei Abteilungen: die eine nimmt an, daß den ersten Menschen diese Belehrung auf intellektuellem Wege durch eine Offenbarung zuteil geworden sei, die zweite läßt die ersten Menschen den ganzen Schöpfungsvorgang in einer Vision und zwar in sechs bzw. sieben Bildern schauen, in welche Gott sozusagen sein gewaltiges Werk hineinkomponiert habe; die auf diese Weise empfangene Belehrung hätten die ersten Menschen ihrem Gedächtnis eingeprägt und ihren Nachkommen überliefert; sie sei später aufgezeichnet und von dem inspirierten Verfasser der Genesis an den Anfang seines Buches gestellt worden. Die diesen beiden gegenüberstehende Gruppe gliedert sich ebenfalls in zwei Abteilungen. Die eine hält daran fest, daß die dem ersten Menschen selbst zuteil gewordene Belehrung über die Schöpfung zwar in die Überlieferung übergegangen und in irgendeiner Form später auch aufgezeichnet und von dem inspirierten Verfasser der Genesis benutzt worden sei; ob diese Belehrung aber schon von Anfang an die jetzt vorliegende Fassung gehabt, oder ob diese letztere, insbesondere die Anordnung der Reihenfolge der Schöpfungswerke und ihre Verteilung auf sechs Tage, erst von diesem inspirierten Verfasser herstamme, lasse sich kaum noch feststellen; die meisten Vertreter dieser Gruppe neigen jedenfalls dazu, die letztere Möglichkeit der Alternative anzunehmen. Die zweite Abteilung dieser Gruppe läßt es im unklaren, ob eine den ersten Eltern zuteil gewordene Belehrung noch bis auf den inspirierten Verfasser der Genesis gekommen sei, oder stellt das

direkt in Abrede; erst dieser selbst, von Gott übernatürlich erleuchtet, habe, in den Ausdrücken des damals geläufigen Naturwissens und in Einzelstücken selbst Ausdrücke der damals bekannten Mythen verwendend, sein religiöses Bekenntnis von der absoluten Allursächlichkeit eines überweltlichen, persönlichen Gottes ausgesprochen.

Aus dem Nebeneinanderbestehen so vieler Gruppen, deren Zahl nach den Nuancierungen ihrer einzelnen Vertreter noch größer angesetzt werden könnte, ergibt sich jedenfalls mit Deutlichkeit, daß über den in Frage stehenden Punkt eine Gewißheit nicht zu erzielen ist. Mindestens der Gewißheit nahe kommen wird man wohl, wenn man die Anschauung der vierten Gruppe verwirft, insofern sie wirklich jede Benutzung von älteren Überlieferungen beim Abfassen des Schöpfungsberichtes durch den Verfasser der Genesis in Abrede stellt und in dem Bericht lediglich dessen persönliches Bekenntnis oder das durch ihn ausgesprochene Bekenntnis der Menschen seiner Zeit erblickt. Wenn, wie wir im folgenden darlegen werden, jedenfalls gleich im zweiten Kapitel der Genesis eine als geschichtlich gedachte und beabsichtigte und auf Urquellen sich stützende Darstellung der Urzeit der Menschheit beginnt und von da an ununterbrochen weitergeht, so wäre es schon deshalb im höchsten Grade auffällig, daß nur das erste Kapitel dieses geschichtlichen, dokumentarischen Charakters entbehren sollte. Das kann um so weniger der Fall sein, als die innere Verbindung des ersten mit dem zweiten Schöpfungsberichte besonders deutlich auch darin sich offenbart, daß der erste mit seinem stets wiederholten „Und Gott sah, daß es gut war" so nachdrücklich die ursprüngliche allseitige Güte der Schöpfung betont, wozu er keine Veranlassung hatte, wenn nicht der zweite Bericht die durch ein geschichtliches Ereignis, den Sündenfall, herbeigeführte Verschlechterung der ganzen Natur zu berichten gehabt hätte.

Unter den noch übrig bleibenden drei Gruppen zählt die dritte augenblicklich die meisten Vertreter. Es fällt auch jedenfalls zu ihren Gunsten schwer ins Gewicht, daß die Anhänger der beiden ersten Gruppen keinen positiven Beleg aus der Heiligen Schrift selbst dafür beibringen können, daß der erste Schöpfungsbericht in der Form, wie er jetzt vorliegt, schon den ersten Menschen geoffenbart worden, also im eigentlichen und vollen Sinne eine Uroffenbarung gewesen sei. Bei dieser Sachlage scheint es nicht geboten und dem Plan und Charakter des hier vorliegenden Werkes nicht entsprechend zu sein, auf die Einzelheiten dieses Berichtes hier einzugehen; das gehört mehr in ein Werk hinein, welches die Gesamtheit des Alten Testamentes behandelt oder z. B. speziell mit der Frage des Verhältnisses von Bibel und Naturwissenschaft sich befaßt.

Grundgedanken des Schöpfungsberichtes.

Wenn wir nun auch der sicheren, positiven Kunde darüber entbehren, bis zu welchen Einzelheiten die Offenbarung Gottes

an die ersten Menschen über seine Schöpfung sich erstreckt habe, so lassen sich doch gerade auch aus dem ersten Bericht so viele wichtige Wahrheiten mit Sicherheit als zur Kenntnis des ersten Menschen gelangt dartun, daß sie zusammengenommen auch für diesen schon ein helles Licht über diesen Teil der Tätigkeit Gottes geworfen haben müssen.

Nicht kann schon dem ersten Menschen der charakteristische Zug verborgen geblieben sein, wo Gott sich anschickt, die Menschen nach seinem Bild und Gleichnis zu machen. Wenn nun dieser nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch ein persönliches Wesen ist, so muß auch Gott, sein Urbild, ein solches sein: eine wertvolle, grundlegend wichtige Wahrheit, die sich da auf dem Wege unmittelbarster Schlußfolgerung dem Geiste des ersten Menschen aufdrängen mußte.

Am Schluß des ersten Berichtes wendet sich Gott in ausdrücklichen Worten an die Menschen. Er zeigt sich da als ihr Herr und Gebieter, indem er ihnen Gebote auflegt; er offenbart sich als Herrn und Gebieter der ganzen Welt, indem er diese dem Menschen zum Gebrauch und zur Beherrschung unterwirft: welchen anderen Rechtstitel für diese universale Herrschaft könnte er vorweisen, als daß er alle Wesen gemacht, geschaffen hat?

Und daß alles, was Gott geschaffen, im Anfang gut und sehr gut war, betont der erste Bericht so oft, daß dieser Zug schon in der Urform vorhanden gewesen sein muß, abgesehen davon, daß die ersten Menschen nach ihrem Sündenfall die Verschlechterung der gesamten Natur an sich erfahrend, um so schärfer über ihre ursprüngliche Güte vergewissert sein mußten. —

Wenn wir uns nun aber nach der ersten in ausdrücklichen Worten an die Menschen ergangenen Offenbarung Gottes umschauen, so finden wir sie, wie schon angedeutet, noch in dem ersten Schöpfungsbericht selbst, als seinen Beschluß und seine Krone.

Es sind nicht die ersten Worte Gottes überhaupt, die uns berichtet werden; aber diejenigen Worte, die vorhergingen, sind gerichtet an leb- und vernunftlose Wesen, an die man

Worte nicht als lebendige Anrede richten kann, sondern die nur Gegenstand und Inhalt von Worten, von Befehlen, sind; so die Schöpfungsbefehle: Es werde Licht! Die Erde bringe hervor Gräser und Kräuter! usw. Gott spricht hier von den Geschöpfen in der dritten Person, und sie erfüllen in stummer Unbewußtheit seinen Befehl[1]). An den Menschen zuerst, als dieser geschaffen, wendet sich Gott in direkter Anrede, sicher, daß er verstanden wird von diesem Wesen, das er nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, mit dem er also gewissermaßen Zwiesprache halten kann.

Diese erste direkte Offenbarung nun, die Gott dem Menschen zuteil werden läßt, ist die Verleihung der Herrscherwürde an ihn über die ganze Erde und über alle Wesen, die sie erfüllen: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und unterwerfet sie euch und herrschet über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde bewegen.“ Nicht sollte diese Herrschaft gleich in ihrer ganzen Fülle der einen Person des ersten Menschen verliehen sein. Sondern wie der erste Mensch in einer Zweiheit zueinander hingeordneter Personen, Mann und Weib, geschaffen war, so wurde dem Herrscherauftrag das „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde“ vorangestellt als Bedingung und als Mittel zur Erlangung immer größerer Herrscherwürde: „Je zahlreicher ihr werdet, je mehr ihr euch ausbreitet, um so mehr werdet ihr die Herrschaft erringen über die Erde und alle Lebewesen, eine Herrschaft, die ich euch freilich jetzt gleich schon als euer volles Recht zuspreche.“ Somit ist gerade in diesen Worten auch die Pflicht zu stetigem Fortschritt ausgesprochen und der Grund gelegt zu einer Entwicklung des Menschengeschlechtes im eigentlichen Sinne dieses Wortes.

§ 3. Die Offenbarungen des zweiten Kapitels der Genesis.

A. Begründung der Familie.

Die erste, kürzere Offenbarung Gottes an die Menschen, in der diesen ihre erhabene Herrscherwürde kundgemacht wird, gibt sich als eine Offenbarung in ausdrücklichen Worten. Umfassender und eingehender ist jene Offenbarung, die jetzt

im zweiten Kapitel der Genesis anhebt, und die, mehr als aus Worten, aus symbolischen und darum sprechenden Handlungen besteht.

Im ersten Kapitel der Genesis wird ohne weitere Detaillierung die einfache Tatsache berichtet, daß Gott die ersten Menschen in der Zweiheit von Mann und Weib geschaffen habe, daß er dann beiden ihre Herrscherwürde über alle anderen Wesen, besonders über die Tiere mitteilte und dadurch die beiden Tatsachen zum Ausdrucke brachte, 1. daß sie beide höher ständen als die Tiere, 2. daß sie einander gleichständen an Wesen und Würde. Hoheit und Kraft wird ihnen damit auferlegt gegenüber allen nichtmenschlichen Lebewesen, Liebe und Achtung zueinander.

Lag nun im Bericht des ersten Kapitels der Genesis der Nachdruck auf der ersteren von diesen beiden Wahrheiten, so führt die Offenbarung des zweiten Kapitels in anschaulich konkreter Weise in die Erkenntnis besonders der zweiten ein. Dem Manne soll faßlich gemacht werden, daß in allem Wesentlichen das Weib ihm gleich, eine „ihm gleiche Hilfe" sei, daß sie zur Erfüllung seiner Aufgaben ihm notwendig und daß es deshalb „nicht gut" sei, wenn er allein bleibe.

Zu diesem Zweck führte Gott Adam zunächst alle Tiere vor, die er geschaffen, damit Adam sie benenne. Adam gab allen ihre Namen, aber er fand unter ihnen keine ihm gleichwesentliche Hilfe.

Die Entstehung der Sprache.

In Formen fast kindlich-naiver Einfachheit wird hier in unübertroffenem Tiefsinn die Entstehung der Sprache erzählt. Gott führte Adam die Tiere zu, daß er sie benenne — ist ein abgekürzter Ausdruck dafür, daß Gott es fügte, daß Adam bei seinen entzückten Streifzügen durch die jungfräulich-unberührte Schönheit der Natur allmählich die Tiere kennen lernte, welche sie belebten. Und jedesmal, wenn seine frischen Augen ein neues Tier erblickten und sein heller Geist die Eigenschaften und Fähigkeiten desselben blitzschnell erfaßte, da löste die stets neue Überraschung ihm das Band der Zunge: ein Laut jubelnder Bewunderung entstürzte seinen Lippen, der in wechselnder Charakteristik jedesmal gerade das an dem einzelnen Geschöpf hervorhob, was ihm damals als das Merk-

würdigste erschien. So wurde der erste Mensch in unbewußter Spontaneität zum Schöpfer seiner Sprache, für die allerdings Gott die Vorbedingungen, geistige Erkenntnis und ein geeignetes körperliches Organ, in ihn hineingelegt hatte.

Aber so reich und mannigfaltig das auch war, was in bunten Bildern sich Adam vorstellte, kein Wesen war darunter, das ihm gleich gewesen wäre und ihm also gleich empfindender und mithelfender Gefährte hätte sein können. Das erkannte Adam nicht nur aus dem inneren Bewußtsein seiner ganzen Überlegenheit über alle diese Wesen, sondern auch daraus, daß auf seine benennenden Jubelrufe an sie ihm keine verständnisvolle Antwort, als beglückendes Echo, zuteil wurde: sie waren entweder stumm oder ihre Stimmen blieben ihm unverständlich. So, wenn er allein geblieben wäre, würde der Mensch auch diese seine neue Schöpfung, die Sprache, nicht haben aufrecht erhalten und fortentwickeln können; der frisch emporgesprudelte Quell würde in der Wüste der geistigen Einsamkeit bald wieder versiegt sein. Aber als ihm dann die wirklich gleichwertige Gefährtin zugeführt wurde, da drängte er sofort die ihn überkommende Erkenntnis, daß diese „Fleisch von seinem Fleisch, Gebein von seinem Gebein" und darum ihm, dem Manne, gleich sei, in den Namen zusammen, den er ihr zurief: Männin! d. i. die dem Manne gleiche, nur in anderem Geschlecht als er. Diese Gefährtin wird den Anruf mit verständnisvollem Zurückruf erwidert haben; die Heilige Schrift berichtet uns nichts darüber, aber er wird kein anderer gewesen sein als: „Mann!", wie auch ein feinfühliger Dichter unserer Tage hier die Heilige Schrift zu ergänzen sucht:

Adam:

Ich hieß dich Männin, weil von mir du bist,
Der ich mich selber Mann der Erde nannte.
Heiß Adam, Mann, mich.

Eva:

Nicht auch: lieber Mann?

Adam:

O liebe Männin, sag es nie doch anders.[2])

Und so erst, im Wechselspiel von Rede und Gegenrede, konnte sich die Sprache voll entwickeln und damit die

ganze Entfaltung des durchaus auf Gesellschaftlichkeit angelegten menschlichen Geisteslebens sich vollziehen. Schön bringt der eben angeführte Dichter diese wunderbare Macht des Wortes zur Darstellung:

„O Menschenstimme, Laut aus andrer Welt!
O Wort, der Widerhall des eignen Wortes,
Herabgeflattert aus den Himmeln! Macht,
Hier fort und fortzusetzen seine Schöpfung!
Ob Nacht auch trennend zwischen uns sich drängt,
Daß unsre Augen sich vergebens suchen:
Mein Wort ruft dir Gedankenwelten wach,
Dein Wort erweckt mir Welten süßen Wollens;
Und dein sind meine Welten, mein die deinen.
Ach, ohne Sprache wären wir nur zwei,
Und erst durch's Wort sind unsre Seelen eins.
Drum hing mein Aug' gebannt an deinen Lippen;
Ich suchte nach dem Leben deines Lebens,
Nach Gottes Hauch! . . .[3])

Erschaffung Eva's.

Die Gleichwesentlichkeit des Weibes mit dem Manne wird nun aber dem Manne noch durch einen weiteren Vorgang geoffenbart. In Sehnsucht nach einer gleichwesentlichen Hilfe verlangend, die die Tierwelt ihm nicht bieten konnte, fällt Adam in einen Schlaf (*tardémah* = Schlaf der Verzückung). In diesem Zustande nimmt ihm Gott eine Rippe und formt daraus ein Wesen, das er ihm bei seinem Erwachen zuführt, und bei dessen Anblick Adam sogleich frohlockend ausruft: „Das ist nun endlich die gleichwesentliche Hilfe, die ich suche!'

Die katholischen Exegeten sind im allgemeinen nicht geneigt, einen ausschließlich symbolischen Charakter dieses Vorganges zuzugeben in dem Sinne, daß der Vorgang kein wirklicher gewesen, sondern nur erdichtet worden sei, um eine Wahrheit, nämlich die Gleichheit beider Geschlechter, symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Eine Mittelstellung nehmen aber solche Exegeten ein, welche den ganzen Vorgang betrachten „als visionären Akt symbolischer Art, der den Zweck hat, den Schlußpunkt in der Belehrung des ersten Menschen zu bilden“[4]).

Man muß jedenfalls hervorheben, daß das alleinige Ziel jenes Vorganges die Bewirkung jener Erkenntnis des ersten Menschen ist, welche er ausspricht in den Worten: „Das ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische.“ Da aber die Gemeinschaft der beiden ersten Menschen nicht

bloß eine fleischliche sein sollte, und ihre Gleichheit nicht bloß eine solche der Leibesform war, so sieht man, wie weder diese Worte, und demzufolge auch nicht jener Vorgang die Gleichwesentlichkeit der beiden Geschlechter vollständig zum Ausdruck bringen, sondern nur das, was von ihr sinnfällig ist. Wenn mithin die geistige und wichtigere Gleichheit durch keinen realen Vorgang geoffenbart wurde, so ist doch wohl auch die äußere genügend in einem visionären Vorgang, der eben das Augenfällige darstellt, zum Ausdruck gebracht, ohne daß ihm außerhalb der Vision eine reale Wirklichkeit zu entsprechen brauchte. Wir werden auf diesen Punkt weiter unten noch näher eingehen.

Es hat nun freilich (vorwiegend nicht katholische) Exegeten gegeben, welche lehrten, die Bibel habe hier nur die physische Vereinigung von Mann und Weib zum Zweck der Fortpflanzung und die dazu erforderliche Gleichheit der Natur beider im Auge: als Adam die Tiere erblickt und sie alle in Paaren existierend und auf diese Weise sich vermehrend erkannt habe, sei ihm die Sehnsucht nach einer Helferin ähnlicher Art gekommen. Zweifellos beabsichtigt die Heilige Schrift, wo sie hier das Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander darlegt, auch die physische Seite dieses Verhältnisses und den Zweck der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, der in ihm gelegen, nicht auszuschließen. Es fragt sich nur, in welcher Weise sie dies alles tut.

Und hier offenbart sich wiederum die ganze Zartheit und der Tiefsinn, mit welchem die Heilige Schrift dieses Geheimnis behandelt: sie stellt zuerst die geistige Seite des Verhältnisses von Mann und Frau in den Vordergrund, bereitet diese allseitig vor — und erst nachdem die Menschen darin herangereift, sollen sie auch in den physischen Zweck eingeführt werden, der ja auch zu einem Teil Symbol und Ausdruck ihrer geistigen Vereinigung sein soll.

So wird zunächst ausgesprochen, Adam müsse eine zu ihm passende (*k'nägdo*) Hilfe (*'esär*) haben, es sei nicht gut, daß der Mensch allein bleibe. In der Weise, wie das hier geschieht, ohne irgendeinen Zusatz, deutet es doch mehr auf gesellschaftliche Gesichtspunkte, Rücksichten des gemütlichen, geistigen Verkehres hin, als auf die physische Vereinigung der Geschlechter, und besonders in diesem Sinne sind diese Worte gewissermaßen das Motto der ganzen Schöpfungsgeschichte der Eva. Wie dann

die Tiere zu Adam geführt werden, gibt auch nicht ein Wörtchen den Anhalt dafür, daß er sie in Paaren gesehen habe; gerade wenn das Erblicken der Tiere nur ein mehr gelegentliches war, ist es ausgeschlossen, daß er sie stets in Paaren erblickte, noch viel weniger aber stets sich paarend, weil das ja nur zu bestimmten Brunstzeiten geschieht. Geradezu wahnwitzig ist aber der Gedanke, Gott könne dem Adam zugemutet haben, auch nur in Gedanken erst nachzusehen, ob er mit irgendeinem der Tiere, die er vor sich sah, die physische Fortpflanzung seines Geschlechtes würde besorgen können. Dagegen war die Probe irgendeiner Lebensgemeinschaft mit ihnen nicht nur nicht von vornherein ausgeschlossen, im Gegenteil, es war Gottes direkte Absicht, daß Adam erst durch eigene Einsichtnahme sich davon überzeuge, daß keines der Tiere sich zu einer solchen Lebensgemeinschaft mit ihm eigne. Gerade infolge dieser Überzeugung sollte dann seine Sehnsucht nach einer passenden Gefährtin nur um so mehr sich steigern, und die endlich Gefundene nur so mehr in ihrem über alle Tiere hinausgehenden, ihm selbst gleichkommenden Werte geschätzt werden. Das war der eigentliche und Hauptzweck des ganzen Vorganges, wie ausdrücklich zu ersehen ist aus der negativen Schlußkonstatierung am Ende der Tierbesichtigung: „Aber für Adam fand sich keine passende Hilfe," die dann unmittelbar zur Herbeiführung der wirklichen Lebensgefährtin, Evas, überleitet. Höchstens konnte der Umstand, daß Adam gelegentlich die Tiere auch in Paaren erblickte, nicht zwar die Anfangsursache für seine Sehnsucht nach einer Gefährtin, wohl aber die Ursache der Steigerung dieses Verlangens sein, das aber schon aus anderen Gründen bei ihm vorhanden war.

Daß bei der Vorführung der Tiere vorzüglich eine Probe auf die Möglichkeit eines inneren Lebensverhältnisses beabsichtigt war, ergibt sich aus der Entstehung der Sprache, dieses Hauptwerkzeuges des geistigen Verkehrs, die mit jenem Vorgang in die engste Verbindung gebracht wird. Auch die Bildung der Eva aus der Rippe Adams soll ihm zunächst nur die Überzeugung beibringen, daß die so Geschaffene zu ihm gehöre, mit ihm in Lebensgemeinschaft treten könne. So be-

kundet auch der freudige Ausruf Adams, als er die lang Gesuchte nun endlich vor sich sieht, der wiederum eine Äußerung des intellektuellen Sprachprozesses ist, eine Freude geistiger Art.

Freilich fährt jetzt die Heilige Schrift fort: „Deshalb wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und die zwei werden zu einem Fleisch werden.“ Aber das sind nicht die Worte Adams, sondern entweder die Worte Gottes oder Hinzufügung des inspirierten Verfassers. Und selbst auch in dieser Stelle wieder wird die geistige Seite in den Vordergrund gestellt durch den gegensätzlichen Vergleich zu Vater- und Mutterliebe, die zweifellos doch nur geistiger Natur ist. Dann freilich, wenn der Mann seinem Weibe so zärtlich anhängt, wird es auch eintreten, daß er mit ihr sich physisch vereinigt, zu einem Fleisch wird. Aber dem ersten Menschen wird von diesem letzteren jetzt noch nichts gesagt, sondern gleich nach jener Parenthese von dem, was bei den späteren Menschen sein wird, heißt es mit Emphase: „Sie waren aber beide nackt, nämlich Adam und sein Weib, und sie erröteten nicht,“ als wenn gesagt werden sollte: Was aber Adam und sein Weib angeht, so lebten diese vorderhand in kindlicher Unschuld, in rein geistiger Lebensgemeinschaft dahin und hatten noch nicht die Erkenntnis von dem physischen Endzweck derselben. Dazu sollten sie noch erst heranreifen, nicht physisch, denn körperlich waren sie keine Kinder mehr, aber wohl geistig, unter Gottes steter Führung, die freilich durch den Sündenfall vorzeitig abgebrochen wurde. Die Heilige Schrift bemerkt denn auch ausdrücklich erst für die Zeit nach dem Sündenfall, daß Adam sein Weib fleischlich erkannt habe.

Alle diese Erwägungen werden endlich auch noch dadurch gestützt, daß die Heilige Schrift an dieser Stelle zweifellos sowohl die Einheit als auch die Unauflöslichkeit dieser Lebensgemeinschaft aussprechen will. Die Einheit: denn es ist immer nur von dem e i n e n Adam und der e i n e n Eva die Rede. Die Unauflöslichkeit: denn nur unter der Bedingung, daß die Verbindung mit dem Weibe dauernd ist, liegt eine sittliche Berechtigung vor, ein so festes Verhältnis, wie es das des Kindes zu den Eltern ist, ihretwegen zu brechen. So konnte denn

Christus der Herr, als er in seiner Neuschaffung der Menschheit auch die Familie wieder zu ihrer alten Reinheit und Würde zurückführen wollte, auf diese Worte zurückgreifen und sie erneuern und bekräftigen mit der Zufügung: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden.“ (Matth. 9, 6, Mark. 10, 9.) —

Zusammenfassung.

Über zwei Grundlagen der menschlichen Entwicklung wurde der erste Mensch durch die beiden Offenbarungen belehrt, die wir jetzt kennen gelernt haben: über sein Verhältnis zu den übrigen Geschöpfen der Erde, über die er als Herrscher eingesetzt wurde, und über seine Pflichten in der Familie, in der die Grundlagen des Verhältnisses der Menschen zueinander gegeben sind.

Die anthropogonischen Mythen mancher Völker sprechen sich vielfach ebenfalls über diese beiden Grundlagen aus, aber der Abstand, der sich zeigt zwischen ihnen und dem Bericht der Heiligen Schrift, ist ein gewaltiger. Sehr vielfach wird da der Mensch in ein Verhältnis der Gleichordnung, der Zusammengehörigkeit, ja der eigentlichen Verwandtschaft zu den Tieren gestellt (Totemismus), von denen er beschützt wird, so daß er unter sie zu stehen kommt und sich bittend vor ihnen verdemütigt. Das Weib wird dort geschaffen als ein Werkzeug der Lust oder ausschließlich der Fortpflanzung und steht tief unter dem Manne, ist seine Sklavin, oder aber von ihrer Erschaffung wird überhaupt nicht berichtet, als wäre sie zu unbedeutend dafür. So steht der Bericht der Heiligen Schrift über diese beiden grundlegenden Stücke der Menschheitsentwicklung wahrlich einzig da in seiner Reinheit, Zartheit, Würde und Tiefe. Und wenn das alles nun in Formen von solch schlichter, naiver Einfachheit sich kleidet, so ist das nicht nur von höchstem Reiz, sondern auch ein schwerwiegender Beweis mehr für das hohe Alter dieses Berichtes, der nach Jahrtausenden noch mit der ganzen Frische des Kindheitsalters der Menschheit uns anweht. Gerade deshalb aber bleibt er für alle Zeiten so wunderbar geeignet, Kinder und Erwachsene, spielende Kleine und tiefeindringende Große, zu belehren.

B. Formaler Charakter der Uroffenbarung.

Hier ist es an der Zeit, auch die Frage nach dem formalen Charakter dieser Offenbarungen aufzuwerfen.

Die Heilige Schrift gibt uns keinerlei direkte Mittel an die Hand, mit Sicherheit festzustellen, ob die bisher behandelten Offenbarungen von außen her, durch eigentliche Worte oder

„redende“ Handlungen Gottes, oder aber durch bloße innere Einsprechungen erfolgt seien. Ebenso ist nicht überall klar ausgedrückt, ob, im letzteren Falle, dem ersten Menschen diese Mitteilungen als Offenbarungen Gottes ausdrücklich bewußt geworden seien, oder ob sie in dem Kommen und Gehen seiner Gedanken und Stimmungen sich ohne besondere Charakterisierung herausgehoben haben.

Das alles gilt jedenfalls von dem Herrscherbefehl Gottes im ersten Kapitel der Genesis. Aber auch bei dem Bericht über die Schaffung des Weibes liegt die Sache bei näherem Zusehen nicht viel anders. Wenn es sicher ist, daß das Hinzuführen der Tiere zu Adam von seiten Gottes nicht als sichtbare, von Adam als solche erkannte Handlung Gottes gefaßt zu werden b r a u c h t, dann gilt dasselbe von der Hinzuführung der Eva zu Adam. Die Erschaffung der Eva durch Gott geschah, während Adam im Schlafe lag; daß er sie während desselben wie in einer Verzückung geschaut, ist zwar Ansicht mancher Exegeten, läßt sich aber aus dem Text der Heiligen Schrift selbst nicht mit Sicherheit ersehen. Auch der Inhalt der beiden Offenbarungen ist nicht der Art, daß aus diesem allein schon Adam auf Gott als auf den übernatürlichen Urheber desselben hätte schließen m ü s s e n; dieser ganze Inhalt überschreitet durchaus nicht die Grenzen desjenigen, was eine wohlgeordnete menschliche Erkenntnis schon aus natürlichen Kräften selbst zu erfassen imstande ist, insbesondere wenn sie, was bei Adam zweifellos angenommen werden muß, von hervorragender, genialer Art war. Es ist allerdings auch möglich, daß die Erkenntnis, welche Adam von jenen Wahrheiten hatte, von so außergewöhnlicher, lichtvoller Klarheit war, daß daraus auf einen übernatürlichen Urheber derselben geschlossen werden mußte. Aber die Heilige Schrift läßt uns das nicht erkennen.

Wie wir über den formalen Charakter dieser beiden Offenbarungen im Ungewissen bleiben, so wird uns in der Heiligen Schrift auch nichts Ausdrückliches gesagt über den eigentlichen Anfang der Gotteserkenntnis Adams, wann und wie er zum erstenmal Gott als Gott, als seinen Schöpfer und Herrn, erkannt habe. Mag man nun mit den meisten jetzigen Theologen annehmen, der erste Mensch sei im Stande der heilig-

machenden Gnade erschaffen worden, oder mit der mittelalterlichen Franziskanerschule (s. oben S. 481), daß er sich erst für dieselbe habe vorbereiten müssen, so ist jedenfalls zu beachten, daß der Besitz der heiligmachenden Gnade auch bei einem Erwachsenen nicht identisch ist mit der aktualen Erkenntnis Gottes. Wir erfahren also nichts darüber, ob Adam die erste Erkenntnis Gottes gewann durch den Anblick der Natur, also auf rein natürlichem Wege, oder ob Gott, sei es in äußerer sinnfälliger Gestalt oder in innerer Einsprechung, sich ihm als seinen Herrn und Schöpfer übernatürlich offenbarte. Die Möglichkeit besteht in absoluter Weise sowohl für den ersten als für den zweiten Teil der Alternative.

Darüber aber läßt die Heilige Schrift nicht im Zweifel, daß jedenfalls später eine besondere und eigentliche, also übernatürliche Offenbarung Gottes erfolgt ist, von der es nur unentschieden bleibt, ob sie in äußerer sinnfälliger Weise oder in innerer Einsprechung sich vollzog. Das ist die Offenbarung, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen, und in der Gott deutlich zuerst als von den Menschen anerkannter Herr, als ihr ethischer Gesetzgeber und ihr höchstes, übernatürliches Ziel und dann als ihr Richter und zukünftiger Erlöser auftritt.

C. Gott als Gesetzgeber und übernatürliches Zielgut: das Prüfungsgebot, seine Übertretung durch die ersten Menschen.

In Vers 9 des 2. Kapitels war erzählt, daß Gott im Garten Eden allerlei schön anzuschauende und mit süßschmeckenden Früchten behangene Bäume gepflanzt habe, unter ihnen auch den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Nachdem Gott den Menschen in diesen Garten gesetzt, daß er ihn bebaue und bewache, befahl er ihm: „Von allen Bäumen des Gartens magst du essen; von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen aber sollst du nicht essen; denn an dem Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes sterben“ (V. 15—17). Der Tod, der aus dem Genuß der Frucht dieses Baumes folgen soll, stellt diesen Baum deutlich in Gegensatz zu dem Baum des Lebens, dessen Frucht offenbar das Leben vermittelt, und zwar ewiges Leben, wie Vers 22 besagt, wo Gott die ersten Menschen aus dem Paradiese vertreibt mit den

Worten: „Siehe, Adam ist geworden wie einer aus uns, erkennend das Gute und das Böse; nun also, damit er nicht seine Hand ausstrecke und auch nehme vom Baume des Lebens, so daß er lebe in Ewigkeit . . .“ (III, 22). Da die beiden Bäume sowohl bei ihrem ersten, als bei ihrem letzten Auftreten in der Heiligen Schrift zusammen genannt werden, so ist es auffällig, daß der Baum des Lebens nicht erwähnt wird, wo von dem Verbote vom Baum der Erkenntnis zu essen die Rede ist. Es muß auch bei diesem Verbote irgendwie vom Baum des Lebens die Rede gewesen sein, in der Weise, daß Adam zunächst auch nicht von diesem letzteren essen durfte, bis er durch eine genügend lange Zeit seine Treue in der Befolgung des bezüglich des Baumes der Erkenntnis gegebenen Verbotes bewiesen habe. Bis dahin besaß Adam eine fakultative Unsterblichkeit (*posse non mori*), die er verlieren würde (*posse mori*), wenn er das Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen, überträte, die dagegen in die wirkliche Unsterblichkeit (*non posse mori*) dadurch übergehen würde, daß er zur Belohnung vom Baume des Lebens essen dürfte.

Der Sinn des Prüfungsgebotes.

Etwas hoch Bedeutungsvolles tritt durch diese innere Verbindung der beiden Bäume auch bei dem Prüfungsgebot in helles Licht. Es wird deutlich, daß dieses Gebot nicht die blinde sinnlose Äußerung eines plumpen Tyrannenwillens ist, der seine brutale Übermacht dem Menschengeschöpf dadurch zum Bewußtsein bringen will, daß er ihm inmitten aller Gunstbezeugungen auf einmal ein recht seltsames und aufreizendes Verbot entgegenstellt. Sondern hier bereitet eine sowohl tiefsinnige als auch liebevoll herablassende Pädagogik eine Prüfung vor, deren Endzweck nichts anderes ist als die höchste Erhebung des zu Prüfenden.

Schon aus der (leiblichen) Unsterblichkeit, die dem Menschen jetzt in Aussicht gestellt wurde, geht deutlich hervor, daß Gott das eigentliche Ziel des Menschen über den Umfang seiner natürlichen Gaben und Fähigkeiten hinausreichen lassen wollte; mit diesen allein hätte der Mensch kein unsterbliches Leben führen können. Indem ihm aber die Unsterblichkeit seines gesamten Wesens als erreichbar hingestellt wurde, ward es ihm ermöglicht, e i n e n Teil der Ähnlichkeit mit Gott zu

erlangen, dessen Wesen ja auch von Tod und Vergänglichkeit nicht erreicht werden kann. Aber nicht bloß der (äußern) Dauer, sondern auch dem innern Reichtum der Tätigkeit nach sollte der Mensch über die wenn auch herrlichen, so doch bestimmt umgrenzten Fähigkeiten seiner Natur hinausgehoben werden; er sollte auch, soweit es nur einem Geschöpfe möglich war, teilnehmen an der unermeßlichen Fülle der Erkenntnis Gottes und dadurch auch zu diesem Teil Gott ähnlich werden. Beide Teile sind für den Menschen übernatürlich im höchsten Sinne des Wortes. Keines von beiden ist ihm geschuldet, sondern wird ihm nur zuteil aus der Überschwänglichkeit der Liebe Gottes.

Die demütig-liebende Einsicht in alles dieses und die frei zustimmende Entschließung, diese hohen Gaben nicht anders als aus der gütigen Hand Gottes zu gewinnen, das galt es nun, bei dem Menschen hervorzurufen.

Denn es gibt gar keinen andern Weg für das Geschöpf, zu solch herrlichen Gaben zu gelangen: soll der Mensch in der vollen Unsterblichkeit gewissermaßen der Existenz nach Gott ähnlich werden, soll er in der Erhebung seines Verstandes der unendlichen Erkenntnis Gottes nähergerückt werden, so fehlt als Abschluß der vollen Gottebenbildlichkeit, ohne den aber auch die beiden anderen Teile nicht verwirklicht werden können, nichts anderes als die Übereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen durch die vertrauensvolle Anerkennung der Vernünftigkeit und Heiligkeit aller seiner Gebote.

Es mußte also eine Prüfung des Menschen vorgenommen werden, so bedeutungsvoll und so umfassend, daß sie gewissermaßen ein für allemal alle weiteren Prüfungen unnötig machte.

Diese Verschärfung und Ausdehnung der Prüfung erzielte die tiefsinnige Pädagogik Gottes dadurch, daß sie die Teile, die doch beide zur Gottebenbildlichkeit gehören, scheinbar in Gegensatz zueinander brachte, indem sie das abwehrende Verbot an einen Baum knüpfte, der den rätselvollen Namen der Erkenntnis des Guten und des Bösen bekam: „Wenn du von diesem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen issest, wirst du nicht von dem Baum des Lebens essen können; wenn du deine Erkenntnis über die von mir gesetzten Grenzen aus-

dehnst, wirst du nicht leben, sondern sterben.“ Und volle Erkenntnis und volles Leben gehören doch zusammen zur Gottebenbildlichkeit!

Daß in diesem Gegensatz die eigentliche Schärfe des Prüfungsgebotes lag, ergibt sich auch daraus, daß der Schlangenversucher gerade ihn urgiert und daraus dann den Menschen die Folgerung zu intimieren trachtet, daß derjenige, der ihnen ein so widerspruchsvolles und hartes Gebot gebe, es nicht gut mit ihnen meine, sie nicht nur von der Erkenntnis, sondern auch von dem ewigen Leben, von der Gottebenbildlichkeit überhaupt, abhalten wolle; wenn man dieses hohe Ziel wirklich erreichen wolle, müsse man im Gegensatz zu seinem Willen, wider sein Verbot, sich des Zunächstliegenden, der Erkenntnis, bemächtigen. Die furchtbare Prüfung, die damit an die ersten Menschen herantrat, bestand in der Herausforderung der Entscheidung, ob sie, im Vertrauen auf Gott und in Unterwürfigkeit gegen ihn beharrend, die übernatürliche Gottebenbildlichkeit nur auf dem von ihm bezeichneten Wege entgegennehmen, oder aber den mißtrauisch-trotzigen Versuch wagen sollten, mit eigenem Willen und aus eigener Kraft die hohen Gaben zu erreichen.

Die katholischen Schrifterklärer sind nicht einig darüber, auf welche Weise der Baum des Lebens die Unsterblichkeit vermittelt haben würde, ob durch einmaligen oder durch mehrmaligen Genuß, ob in natürlicher Kraft oder in übernatürlicher, nach Weise eines Sakramentes. Uns scheint die letztere Auffassung vorzuziehen. Recht philisterhaft oberflächlich sind die Einwürfe der Rationalisten gegen den Lebensbaum und seine Wirkungen. Sie haben keine Empfindung dafür, was für eine Adelung es für die nichtgeistige Natur bedeutet, wenn auch sie von Gott berufen wird, *modulo suo* mitzuwirken zur Heiligung des Geistes. Ebenso fehlt ihnen vollständig das Verständnis dafür, daß gerade der gesunde, volle und ursprüngliche Mensch so gern nicht bloß durch den Klang abstrakter Worte, sondern auch durch sinnvolle Gegenstände und Vorgänge sich belehren läßt. Gerade in letzterer Hinsicht aber ist hinzuweisen darauf, daß der Lebensbaum, dessen Frucht ewiges Leben verleihen soll, zum erstenmal eingeführt wird im Anschluß an die übrigen Fruchtbäume, deren Früchte so wohlschmeckend sind und deren Genuß das vergängliche Leben aufrecht erhält.

Der Baum der Erkenntnis.

Was ist nun zunächst der eigentliche Sinn der so tiefsinnig klingenden Bezeichnung „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“?

Eine ausdrückliche Erklärung derselben gibt die Heilige Schrift selbst nicht, sie leitet aber darauf hin durch die Wirkung, die sie aus dem Genuß der Frucht dieses Baumes augenfällig hervorgehen läßt. Als die Schlange Eva verführen wollte, hatte sie ihr gesagt, dieser Genuß werde bewirken, daß ihnen die Augen geöffnet, und sie wie die Götter werden würden, erkennend das Gute und das Böse. In der Tat wurden ihnen die Augen geöffnet, aber nicht um sich als Göttergewordene zu erblicken, sondern sie erkannten, daß sie nackt seien, und jetzt, von Scham getrieben — vorher hatten sie diese Scham nicht gekannt —, machten sie sich Schürzen aus Feigenblättern.

Also die erwachende Scham war eine augenfällige Wirkung des Genusses der Frucht vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen. Die Scham ist das Eingeständnis, entweder daß man schon wirklich getan, was man als unrecht, als zu meiden, als abzuweisen, zu beherrschen, anerkannte (*c'était plus fort que moi = j'étais plus faible que cela*), oder daß im Innern des Menschen sich mächtige Regungen erheben, die die Gefahr mit sich bringen, daß die königliche Oberherrschaft der Vernunft über das Innere gestürzt werde und so der Mensch verächtliche Schwäche offenbare. Das letztere war hier der Fall, als sie erkannten, daß sie nackt seien. Sie, die früher die gesamten Regungen des Innern mit dem Szepter erleuchteter Vernunft königlich und leicht beherrschten, hatten bis dahin nur die beseligenden Einwirkungen des Guten innerlich erfahren, der erste Anstoß zum Bösen hatte ihnen nur von außen nahen können — so auch die Versuchung der Schlange —; und deshalb war ihnen die eigentliche Natur des sittlich Bösen, die nur im innern Willen gelegen ist, bis dahin fremd geblieben. Diese innere Erkenntnis des Bösen und damit auch die Erfahrung des eigentlichen Unterschiedes von Gut und Böse wurde ihnen jetzt durch den Genuß der verbotenen Frucht zuteil.

Die Verbindung dieser Wirkung mit dem Genusse einer verlockenden Frucht zeigt sich hier als symbolisch sehr treffend und bedeutsam.

Wie schon die Schlange Eva versucht hatte, daß der Genuß

der Frucht ihr ein glücklicheres, weil volleres und höheres Leben verschaffen werde, so ist auch die moderne libertinistische Auffassung vom Leben die, daß erst das Böse das Leben voll mache, und daß in dem Bösen eine ungeahnte Fülle von Glücksmöglichkeiten schlummere, deren Genuß erst das Leben zu einem göttlichen mache, und von dem nur engherzig pfäffische Anschauung die Menschen fernhalte. Vielleicht bewirkte der Genuß der Frucht des Erkenntnisbaumes eine Art Rausch, der für einen Augenblick wunderbare Kräfte entfesselte und gleißende Bilder vorgaukelte, aber auch alle Lüste von ihrer Kette löste, die sie bis dahin tragen mußten. Das wäre dann eine neue Ähnlichkeit mit der modernen „vollen Lebensbejahung" z. B. eines Nietzsche, der die höchste Seligkeit in dem dionysischen, alle Kräfte des Körpers und der Seele durchwühlenden Rausch proklamierte.

Das neue Leben, das ihnen aus der Erkenntnis von Gut und Böse hervorging, lernten die ersten Menschen, die zur Höhe der Gottheit emporsteigen wollten, in der Beschämung ob ihrer Nacktheit gleich in demjenigen Teil kennen, der die erniedrigendste, bis zur Tierheit hinabreichende Tiefe desselben bildet. Vorzeitig und deshalb in übermächtiger Sinnlichkeit wurde ihnen vielleicht die Erkenntnis des physischen Zweckes des Geschlechtsunterschiedes zuteil: die daraus emporsteigende Begier erschütterte die bis dahin feste Herrschaft ihres Willens, und darob erhob sich die brennende Scham. Über nichts ist ja auch die Scham brennender als über das Unterliegen oder das Schwanken in der sexuellen Herrschaft. Aber auch nirgendwo sind die Folgen, auch auf das leibliche Leben, in Schwächung und Kürzung desselben, augenfälliger als bei dieser Art des Bösen. —

Die Gottebenbildlichkeit.

Welche Höhe und Tiefe der Gedanken hier unter anscheinend so einfachen, kindlichen Formen der Paradieserzählung verborgen liegt, machen unsere bisherigen Untersuchungen wohl zur Genüge klar. Das steigert sich jetzt aber noch darüber hinaus ins Unermessene durch das Wort, das zuerst die Verführerin, die Schlange, ausspricht, das dann später von Gott selbst aufgenommen wurde: „Wenn

ihr von der Frucht esset, werdet ihr sein wie die Götter. Dieses Götterdasein wird darin bestehen, daß ihr das Gute und das Böse erkennt und daß ihr nicht sterben, sondern ewig leben werdet." Und so sagt denn auch Gott am Schluß seiner Verurteilung des ersten Menschen: „Siehe, Adam ist geworden wie einer aus uns, erkennend das Gute und das Böse; damit er nun nicht auch noch die andere Göttereigenschaft, das ewige Leben, sich aneigne und vom Lebensbaum esse, werde ich ihn aus dem Paradiese treiben."

Manche Schrifterklärer haben die Worte Gottes: „Siehe, Adam ist geworden wie einer aus uns" als einen ironischen Spott erklärt, wogegen andere einwendeten, daß Spott und Ironie Gottes nicht würdig seien. Man wird dem zustimmen müssen und kann doch den Gedanken festhalten, den wohl auch die ersten Exegeten zum Ausdruck bringen wollen: Siehe da, Adam hat es nun wirklich gewagt, auf eigenem Wege zu werden, wie einer aus uns, und er hat erreicht, daß er auf seine Weise jetzt das Gute und das Böse erkennt. Er würde jetzt auch die Kühnheit haben, den zweiten Schritt zu tun, und seine Hand nach der Frucht von dem Baume des Lebens auszustrecken. Das würde aber zu seinem ersten Unglück ein zweites hinzufügen: würde er jetzt diese Frucht essen, so würde er zwar ewiges Leben ernten, aber dieses würde nur die Verewigung seines jetzigen unglückseligen Zustandes sein. Denn ein ewiges Leben, das nicht glückliches Leben ist, muß eine um so furchtbarere Qual sein, da der Tod fehlen würde, der jetzt Trost und Erlösung sein kann. Und so verhindert Gott das Essen der Lebensfrucht, indem er die ersten Menschen aus dem Paradiese entfernt, so daß sie, auch in etwaigem bösen Willen, nicht mehr zum Lebensbaum gelangen können.

Es tritt hier auch deutlich hervor, daß Eva, und ihr folgend Adam, in der Tat in dem Wissen von Gut und Bös eine Gottesgleichheit erblickt hatten, die gerade die Frucht ihnen so begehrenswert erscheinen ließ. Sie hatten recht in dieser Meinung. Aber sie bedachten nicht, daß dieses Wissen um Gut und Bös in absoluter eigener Kraft nur Ihm, dem absolut Guten, zusteht, nur Ihm auch nicht das Geringste vom Glanze Seiner Heiligkeit trübt, sie auch nicht im geringsten in Gefahr bringt oder erschüttert, ebensowenig wie der Fels im Meere wankt, wie sehr auch die Wogen ihn umschmeicheln oder umstürmen, wie der Sonnenstrahl nichts von seiner reinen Helligkeit einbüßt, wenn er auch in schmutzige, dumpfe Ab-

gründe hineinleuchtet. Sie waren aber zu stolz, es anzuerkennen, daß der endliche, gebrechliche Mensch aus sich immer in Gefahr steht, dem Locken und Drängen des Bösen zu erliegen, daß diese Gefahr besonders dann fast unausweichlich ist, wenn der Mensch ohne Ursache, aus Leichtsinn, in zweifelnder Neugier oder gar in direkter Widersetzlichkeit gegen Gott den Regionen des Bösen sich nähert, und daß nur dann seine gebrechliche Tugend geschützt ist, wenn sie in demütigem Gehorsam der Einsicht des Allheiligen vertraut, wie sie auch erst dann dauernd gesichert ist, wenn sie teilnimmt an der unmittelbaren Anschauung des höchsten Gutes.

Zusammenfassung.

So offenbart sich hier nach allen Seiten hin die absolute Oberhoheit Gottes über den Menschen, der in demütigem Gehorsam sie anerkennen und nur auf diesem Wege zu demjenigen Maß von Gottgleichheit gelangen kann, das ihm als endlichem Geschöpf überhaupt erreichbar ist. In drei Gipfeln gleichsam ragt hier Gottes Wesen hoch über alles Geschöpfliche empor: die Ewigkeit des Wesens, die über alle Mächte der Vergänglichkeit erhaben ist, das Allumspannende seines Wissens, in das alles, auch das Böse, eingeschlossen ist, die Unerschütterlichkeit und fleckenlose Reinheit seiner Heiligkeit, die durch dieses Wissen nie gefährdet wird.

Fassen wir alles zusammen, so müssen wir bekennen, daß auch hier wiederum der biblische Bericht an Hoheit und Tiefe der Auffassung alles weit hinter sich läßt, was etwa andere Völker an Ähnlichem in ihren Mythen aufzuweisen haben. Viele, vielleicht die meisten Mythologien, enthalten ja Berichte von einer seligen paradiesischen Zeit, die durch Verschulden des Menschen ein Ende nahm. Aber entweder erscheint der Mensch in dieser Verschuldung kindisch oder lächerlich, oder der Gott zeigt sich über die Maßen menschlich, ungöttlich. Relativ nahe kommt dem biblischen Bericht, obwohl der Abstand auch noch immer unendlich weit bleibt, die Mythe eines äußerst primitiven Volkes, eines der Pygmäenstämme, der Andamanesen-Insulaner. Bei diesen bestand die erste Sünde der Menschen — unter denen dort allerdings nicht das erste Elternpaar, sondern spätere Generationen zu verstehen sind — darin, daß sie nicht das Gebot beachteten, das *Puluga*, das höchste Wesen, gegeben hatte, jedesmal die ersten und besten Früchte jeder Jahreszeit nicht zu pflücken, sondern für ihn stehen zu lassen. Wir haben hier deutlich eine der ältesten Formen des Erstlingsopfers

vor uns, das stets zum Zweck hat, die höchste Oberhoheit Gottes über die ganze Natur zum Ausdruck zu bringen. Das Primitialopfer als solches läßt sich allerdings bei dem Gebot des biblischen Berichtes in keiner direkten Form nachweisen; aber daß seine Befolgung ebenfalls keinen anderen Zweck hatte, als die höchste Oberhoheit Gottes anzuerkennen, haben wir gesehen, da nur Gott es zukommt, in so umfassender, auch gar nichts ausschließender Weise das Gute und das Böse zu erkennen. Daß somit der Grundgedanke des Primitialopfers auch hier schon vorhanden war, ist leicht ersichtlich und wird weiter unten noch näher dargetan werden.

D. Gott als Richter und Erlöser: Die Strafen für die Übertretung des Prüfungsgebotes und das Protoevangelium.

Als das Gebot, in dessen Aufstellung Gott sich den ersten Menschen als ihr Herr und Gesetzgeber, aber auch als ihr hochherzig freigebiger Gönner offenbart hatte, von ihnen übertreten worden war, ergab sich die Notwendigkeit, sich ihnen als Richter und Rächer des Bösen, aber auch als barmherziger Tröster zu offenbaren, der trotz der Strafe, die er an ihnen vollzieht, doch noch Mittel und Wege findet, seine hochherzigen Absichten zu verwirklichen. Wir können diese Offenbarung nicht völlig verstehen, wenn wir nicht auch den Sündenfall selbst kurz kennen gelernt haben.

Die Schlange. Schwierigkeit macht bei dem biblischen Bericht über den Sündenfall das Auftreten der redenden und verlockenden Schlange. Wenn auch die Heilige Schrift an anderen Stellen späterer Bücher (Weisheit 2, 24, Joh. 8, 44, 1. Joh. 3, 8, Offb. 12, 9) nicht ausdrücklich sagte, daß durch den Teufel Sünde und Tod in die Welt gekommen seien, so wäre doch aus dem engsten Zusammenhange des dritten mit dem zweiten Kapitel der Genesis zweifellos klar, daß hier nicht die Schlange als bloßes Tier gemeint sein kann. Denn gerade in dem zweiten Kapitel war ja Adam bei der Benennung der Tiere zur Einsicht gelangt, daß unter ihnen keines ihm gleich sei, besonders auch nicht darin, daß sie seine Sprache erwidern und mit ihm hätten verkehren können; diese weite Kluft zwischen Tier und Mensch ist auch sonst in der ganzen Heiligen Schrift nirgendwo außer acht gelassen oder ausgefüllt oder auch nur verringert worden. Wenn dann also das Auftreten der Schlange in der Versuchungsgeschichte von der Heiligen Schrift selbst motiviert wird damit, daß „die Schlange schlauer war als alle Tiere der Erde, welche Gott gemacht hatte", so ist damit nur der Grund angegeben, weshalb die Gestalt gerade dieses geschmeidig schlauen Tieres von dem

bösen Feinde als Hülle benutzt werden konnte. Ebenso ist auch der Fluch Gottes über die Schlange nur äußerlich an die Gestalt des Tieres, innerlich aber an ihren Träger gerichtet. Über das ganze weitere Auftreten der Schlange schreibt ein so konservativer Exeget wie G. Hoberg: „Wie ist das Sprechen der Schlange zu erklären? Ein Sprechen der Schlange, d. h. daß die Schlange eigene Gedanken durch artikulierte Laute ausdrückte, ist nicht möglich. Wir schlagen daher folgende Erklärung vor: Eva empfand bei dem Anblick der Schlange die Versuchung, das Gebot Gottes zu übertreten. Die Versuchung nahm einen solchen Grad an, daß Eva der Schlange ein menschliches Sprechen zuschrieb . . . Dieselbe wirkte sofort auf den Sinn des Weibes ein, so daß die Vorstellung vom Sprechen der Schlange entstand.“[5]) Eva, mit ihrer weiblichen, stärkeren Einbildungskraft, ist es, die hier glaubt, die Schlange sprechen zu hören; Adam hatte erkannt, daß die Tiere seine Sprache nicht erwiderten, er hätte also wohl von der Schlange nicht unmittelbar verführt werden können.

Daß bei dem Sündenfall Eva in den Vordergrund gestellt wird, verrät nicht eine geringschätzige, gehässige Auffassung des Weibes, sondern es ist ein Weg, die Sünde der ersten Eltern geringer sein zu lassen, als sie sonst geworden wäre. Eva.

Das Weib ist seiner ganzen physischen wie psychischen Veranlagung nach das verbindende Mittelstück zwischen Mann und Kind, ein erwachsener Mensch, bei dem ein Teil der Charakteristika der Kindheitsstufe gleichsam festgelegt worden ist, weshalb sie auch so wunderbar geeignet ist, das Kind zum Alter der Erwachsenen heranzuziehen. In ihrem geistigen Wesen dominiert in ungleich höherem Maße als beim Manne Phantasie und Affekt über die ruhige Erwägung des Verstandes. So konnte das Weib leichter von einer Versuchung überwunden werden, die vorzüglich auf die Erregung der Phantasie, die Bewegung der Affekte angelegt war; ihre Schuld war deshalb eine geringere, und sie mag bis zu einem gewissen Grade sich später damit entschuldigen, daß die Schlange sie getäuscht habe.

Die Veranlassung für Adam, die Frucht dann gleichfalls zu essen, lag deutlich nicht in dem gleichen Maße wie bei Eva in der Frucht allein, sondern auch in der Tatsache, daß seine geliebte Lebensgefährtin, mit der er bis dahin alles gemeinsam gehabt, sie ihm darreichte. So war Adam.

Adam selbst bis zu einem gewissen Grade berechtigt, später zu sagen — und es lag darin keine Anklage gegen Gott, wie manche Exegeten meinen, sondern er klammert sich an etwas, was tatsächlich seine Schuld verringerte —: „Das Weib, das du mir zur Gefährtin gegeben, d. h. dieselbe, von der du selbst mir beigebracht, daß sie Gebein von meinem Gebein, Fleisch von meinem Fleisch sei, daß ich sie darum als meine gleichwesentliche Lebensgefährtin achten und lieben müsse, die gab mir von der Frucht des Baumes, und ich aß."

Die Einzelheiten, in welchen die Heilige Schrift nun schildert, wie nach der Sünde die schuldbewußten Menschen sich vor Gott verstecken wollen, könnten wiederum in ihrer naiven Kindlichkeit nicht menschlich wahrer gegeben sein. Die Fragen Gottes gehen von Adam auf Eva über und gelangen von ihr zur Schlange. Sein Urteil beginnt dann umgekehrt bei der Schlange, wendet sich dann an Eva und schließt mit Adam.

Der Fluch über die Schlange ist in Worte gekleidet, die sowohl auf das Tier zutreffen, als auch in wunderbarem Doppelsinn auf den, der sich der Tiergestalt bei der Versuchung bedient hatte. Das Schlangen*tier* kriecht auf dem Bauche in Niedrigkeit (ißt Staub, ein Ausdruck der tiefsten Verachtung); Scheu und Feindschaft herrscht zwischen der Schlangenbrut und dem Weibessamen, den Menschen; das Schlangentier stellt hinterlistig nach und sucht in die (unbekleidete) Ferse zu beißen, die Menschen töten es aber, indem sie seinen Kopf zertreten. So auch ist der böse Feind vom Himmel herunter in tiefste Verdemütigung erniedrigt; zwischen dem Weibessamen und seinen Nachkommen (denjenigen, die ihm dienen und nachfolgen) wird ewige Feindschaft herrschen; er wird dem Weibessamen mit List nachstellen, aber dieser wird ihm den Kopf zertreten, über ihn siegen.

Das Protoevangelium.

In diesen letzten Worten hat die katholische wie auch die gläubig-protestantische Exegese stets einen Hinweis auf den kommenden Erlöser, das Protoevangelium, gesehen, da Christus, der Weibessame, dem bösen Feinde endgiltig den Kopf zertrat.

Man dürfte nicht einwenden, daß diese Auffassung schon daran scheitere, daß auch in den folgenden Urteil-

sprüchen an die beiden ersten Menschen nirgends ein Lichtblick erscheine, sondern nur Hartes und Bitteres ihnen auferlegt werde. Aber in den beiden letzten Urteilsprüchen sollte ihnen auch nur ihre Strafe mitgeteilt werden. Die lindernde Hoffnung flicht der Richter pädagogisch in den Urteilspruch über die Schlange ein. Er bringt dadurch auch zum Ausdruck, daß er diese für die Hauptschuldige, die Anstifterin des ganzen Unheils, hält, und läßt schon gleich den Entschuldigungen Adams und Evas jene Berücksichtigung zuteil werden, die sie noch verdienen.

Vor allem aber spricht Gott mit diesen Worten seine eigene feste Absicht aus, daß er seinen ursprünglichen Plan der übernatürlichen Erhebung des Menschen nicht durch der Schlange List vereiteln lassen, sondern in noch großartigerer Weise ihn verwirklichen werde, indem er selbst aus dem tiefen Falle hinaus den Menschen zu jener herrlichen Höhe noch führen werde. Nur diese Auffassung von der Verheißung des Zertretens des Schlangenhauptes wird dem Sinn derselben voll gerecht. Denn wenn dieser die völlige Besiegung des Schlangenfeindes zum Ausdruck bringen soll, so kann ein völliger Sieg doch nur darin bestehen, daß erstens das *damnum emergens* des arglistigen Schlangensieges, die eingetretenen Strafen, wieder aufgehoben, zweitens aber auch das *lucrum cessans*, die dem Menschen zugedachte Gottebenbildlichkeit, diesen wieder zugewendet werde, und gerade erst in dieser letzten Zuwendung wird die Schlange völlig besiegt, weil erst dadurch ihr boshafter Plan, über dessen Gelingen sie triumphieren zu können wähnte, doch noch zunichte gemacht wird.

Wenn nun erst in dieser Wiederverleihung der Gottebenbildlichkeit die volle Besiegung der Schlange vollzogen wird, und wenn die ersten Menschen jetzt nach dem Sündenfall durch bittere Erfahrung zweifellos belehrt waren, daß nur von Gott selbst diese Ebenbildlichkeit verliehen werden kann, und also auch nur von ihm selbst jene völlige Besiegung zu erwarten war: mit welch zögernder Verwunderung werden sie dann die geheimnisvollen Worte vernommen haben, mit denen Gott ihnen verhieß, daß ein Weibessame, ein Menschenkind, ein Abkömmling ihrer Kinder dem Feinde den Kopf zertreten,

ihn völlig besiegen werde! Ob sie imstande waren, den Widerspruch, der hier scheinbar sich erhob, zu überwinden und dadurch in den Sinn des hier sich offenbarenden wunderbaren Planes der Menschwerdung und der Erlösung durch Gott selbst einzudringen? Die Heilige Schrift sagt uns darüber nichts Ausdrückliches, aber die meisten Heiligen Väter sind geneigt, eine mindestens allgemeine Einsicht in diesen Sinn der Verheißung und damit Glauben und Hoffnung an den zukünftigen Gottmensch-Erlöser bei den ersten Menschen anzunehmen.

Aber selbst wenn es nicht der Fall wäre, so würde sich zweifellos mindestens das bei den ersten Menschen verwirklicht haben, was der heilige Thomas von Aquin von solchen guten Menschen lehrt, denen keine ausdrückliche Offenbarung zuteil geworden wäre: „Wenn einige gerettet werden, denen eine (äußere) Offenbarung nicht zuteil wurde, so wurden sie nicht gerettet ohne den Glauben an den Mittler; denn wenn sie auch nicht ausdrücklich an ihn glaubten, so doch implicite an die göttliche Vorsehung, indem sie glaubten, Gott sei der Erlöser der Menschen auf den Wegen, die ihm gefallen würden."[6]) Dieses feste und zuversichtliche Vertrauen hatten die ersten Menschen jetzt nach dem Sündenfall und nach einer so trostvollen Verheißung zweifellos gewonnen. Und wie bitter an sich nun auch die Strafen sein mögen, die Gott, jetzt an Adam und Eva direkt sich wendend, über sie ausspricht, der bitterste Stachel ist durch diese Hoffnung ihnen genommen.

Die Urteilssprüche. Die Urteilssprüche, die Gott nun über Eva und Adam fällt, enthalten nichts anderes als die Aufhebung der hohen Gunstbezeugungen, die er ihnen zugewendet hatte.

Wenn früher die Erfüllung des „Wachset und mehret euch", wie der nahe Zusammenhang mit dem Herrschergebot zeigt, etwas Lust- und Hoheitsvolles war, wird sie Eva jetzt Mühen und Schmerzen und Erniedrigung eintragen. Während Gott vorher in einem eigenen sinnbildlichen Vorgang dem Adam die Gleichwesentlichkeit seiner Gefährtin ans Herz gelegt hatte, wird sie jetzt seiner Herrschaft unterworfen.

Und war Adam früher in den Lustgarten gesetzt worden, der allerlei Bäume, schön von Anblick und mit schmackhaften Früchten beladen, enthielt, den er nur zu bewachen und in

Ordnung zu halten hatte, so wird er jetzt in wüstes, seinetwegen verfluchtes Land hinausgestoßen, wo die Erde auch nach harter Arbeit ihm nur kümmerliches Brot bietet.

Der Lebensbaum, der den Menschen ewiges Leben bieten sollte, ist ihnen unerreichbar gemacht, aber der Tod wird eines Tages sie erreichen und ihren Leib zu Staub wandeln, aus dem er gebildet war.

Damit hat sich Gott den ersten Menschen jetzt auch als Richter ihrer Taten und Rächer ihrer Schuld geoffenbart, der indes inmitten aller Gerechtigkeit und Strenge sein barmherziges Maßhalten und seine hochherzige Güte, aber auch seine unüberwindbare Macht bekundet, die es nicht zulassen kann, daß seine großen Pläne durch geschöpfliche Arglist und Schuld vereitelt würden, sondern der trotz allem in noch herrlicherer Weise sie durchführt. —

Die eigentliche Uroffenbarung schließt mit diesem Urteil und seinem Vollzug ab. Denn die Worte Gottes an Kain wegen seines Brudermordes sind den bisherigen Worten Gottes gegenüber mehr von der Bedeutung, daß sie die Trennung der Menschheit in zwei Lager einleiten, durch die dem Schlangenfürsten schon gleich unter den ersten Nachkommen Adams und Evas ein Samen entstand, so daß der Urteilspruch Gottes gleich von Beginn der Menschheitsentwicklung an in Erfüllung ging.

§ 4. Zusammenfassung: Umfang der Uroffenbarung.

Fassen wir jetzt zusammen, was die Heilige Schrift in den drei ersten Kapiteln der Genesis über den Inhalt der Uroffenbarung erkennen läßt, so erhalten wir die folgenden Wahrheiten:

Gott ist der mächtige Herr und Schöpfer aller Dinge und in besonderer Weise der Menschen. Er ist erhaben über alle Vergänglichkeit, er weiß das Gute und das Böse, und seine Heiligkeit ist trotzdem unerschütterlich. Er ist der Gesetzgeber der sittlichen Ordnung und ihr Richter und Rächer.

Im Jugendalter hängt der Mensch Vater und Mutter an, aber dann verläßt er sie und verbindet sich mit dem Weibe,

die ihm gleichwesentliche Gefährtin auch zu geistiger Lebensgemeinschaft ist.

Aus Mann und Frau vollzieht sich die Vermehrung der Menschheit, und die sich stetig vermehrende Menschheit erhält den Auftrag und das Recht, in unablässigem Vordringen die Erde zu erfüllen, sie mit allen ihren Kräften und allem, was auf ihr wächst und sich bewegt, sich untertan zu machen. —

Das alles sind solche Wahrheiten, die, von den natürlichen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen ausgehend, nur die Verhältnisse und Pflichten umfassen, die mit seiner bloßen Natur gegeben sind, und die ihm daher auch mit den natürlichen Kräften seiner Vernunft erreichbar gewesen wären.

In der Aufstellung des Prüfungsgebotes aber überschreitet Gott den Kreis dieser rein natürlichen Wahrheiten. Schon vor dem Sündenfall übermittelt er den ersten Menschen damit die übernatürliche Wahrheit:

Gott selbst will das über alle Kräfte der Natur hinausgehende Ziel der Menschen sein, er will die Natur der Menschen zur Ebenbildlichkeit mit sich hinaufheben, wenn sie diese höchste Gabe in Demut und Liebe von ihm entgegennehmen wollen.

Und nach dem Sündenfall fügt er barmherzig die ebenfalls alle menschliche Fassung und Erwartung übersteigende tröstliche Wahrheit hinzu:

Gott hört nicht auf, übernatürliches Ziel der Menschheit zu sein, vielmehr will er jetzt auch der Weg zu diesem Ziele sein: Gott selbst kommt und erlöset euch. —

In dieser Vereinigung von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten und Gnaden, welche die Uroffenbarung dem Menschen entgegenbrachte, legte sie nicht nur ein ausreichend starkes und umfassendes Fundament für die natürliche religiöse und ethisch-soziale Weiterentwickelung des Menschen, sondern erhob seinen Blick, sein Verlangen und Streben über alle natürlichen Dinge hinaus zu den erhabenen Höhen der Übernatur empor. Durch die natürlichen Wahrheiten waren schon

alle irdischen Verhältnisse und Pflichtenkreise des Menschen abgesteckt und grundgelegt: das Verhältnis zu Gott, das in Unterordnung und liebender Ehrfurcht sich äußern sollte, das Verhältnis zu den Mitmenschen, in welchem die Gleichwesentlichkeit aller betont wird, das Verhältnis zu den übrigen Geschöpfen, das als Überordnung und Herrschaft erscheint. Der Ausblick auf die übernatürliche Erhebung des Menschen aber, auf das innige Verhältnis der Gottebenbildlichkeit, der Gotteskindschaft, in das er eintreten sollte, überstrahlte alle die anderen Wahrheiten und übergoß auch die rein natürlichen Verhältnisse und Pflichtenkreise mit höherem Glanze.

Ob auch noch andere übernatürliche Wahrheiten, insbesondere das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung der zweiten Person, zum Inhalt der Uroffenbarung gehörten, wird von den katholischen Schriftauslegern kontrovertiert. Ausdrückliche Zeugnisse der Heiligen Schrift ließen sich nicht dafür erbringen, mit Ausnahme des Protoevangeliums als Beweis hinsichtlich der Menschwerdung, wo indes nicht feststeht, inwieweit die Stammeltern den Sinn derselben fassen konnten. Unzulässig ist es jedenfalls, gewisse Dreizahlen in den Theogonien und Mythologien mancher Völker als Spuren einer früheren Erkenntnis der Dreifaltigkeit aufzufassen, wie das wohl in der Spekulation mancher Väter und mancher Religionsforscher des 19. Jahrhunderts Görres, Creuzer, Lüken sich findet. Alle diese „Spuren“ erklären sich vollständig auf andern Wegen, so besonders häufig durch die mythologische Personifikation dreier Mondphasen. Auch die Gestalt eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen, die in manchen heidnischen Religionen erscheint, läßt sich vielfach als eine mythologische Aufhöhung des Stammvaters dartun; indes kann hier auch die Möglichkeit eines andern Ursprunges und auch die einer erst späteren Verschmelzung mit der Gestalt des Stammvaters nicht so ohne weiteres abgewiesen werden. —

Die Wahrheiten, die vor dem Sündenfall offenbart wurden, waren damals von dem menschlichen Geiste mit einer Klarheit entgegengenommen worden, die um so größer sein mußte, je weniger die Erkenntniskraft noch durch die Stürme der Leidenschaft und Begierlichkeit verdunkelt und geschwächt war. Wenn nun auch nach dem Sündenfall diese Verdunkelung eintrat, so konnte diese doch nicht so weit gehen, daß jene Wahrheiten damals dem Geiste der ersten Menschen ganz oder

beinahe ganz entschwunden gewesen wären. Sondern, wenn auch in etwas verdunkelt, waren sie doch das lichte Erbe, welches die ersten Menschen ihren Nachkommen aus dem Paradiese retteten, und das Licht, das von ihnen ausstrahlte, war immer noch reichlich genug, um dem Menschengeschlechte zu leuchten auf seinem Wege durch die Jahrtausende — vorausgesetzt, daß nicht eigene wachsende Schuld die Verdunkelung noch weiter steigen ließ, als sie durch die erste Sünde der Stammeltern schon eingetreten war.

2. Kapitel.

Die Möglichkeit der Uroffenbarung vonseiten des Menschen: die körperliche und geistige Befähigung der ältesten Menschen.

§ 1. Erkenntnisquellen über die Beschaffenheit der ersten Menschen.

A. Die Angaben der Hl. Schrift als übernatürliche Erkenntnisquellen.

Der Bericht der Heiligen Schrift über die Uroffenbarung schließt naturgemäß auch einen Bericht über den damaligen Zustand der ersten Menschen selbst in sich, teils in ausdrücklichen Angaben, die wir schon kennen gelernt, teils in stillschweigender Voraussetzung, insofern Menschen, die eine solche Uroffenbarung entgegennehmen sollen, einen gewissen Grad geistiger Kultur erreicht haben müssen. Beides, sowohl dieses Bild der ersten Menschen, wie es uns in der Heiligen Schrift entgegentritt, als die dort ihm sich entgegenneigende Uroffenbarung, befriedigen in hohem Maße Geist und Herz; sie entsprechen beide in tiefwohltuender Weise der Auffassung, die wir von der Weisheit und Güte des fürsorgenden Gottes sowohl als von der Würde des Menschen uns zu machen geneigt wären.

Aber nicht auf unsere subjektiven Auffassungen und Neigungen kommt es hier an, nicht auf das, was uns tröstend und erhebend erscheint, sondern auf die objektive Wirklichkeit, die reale Geschichtlichkeit bestimmter Ereignisse. Und das ist in der Tat die Frage, die sich für uns mit aller Dring-

lichkeit erhebt: ob uns in der biblischen Erzählung über die Uroffenbarung nun auch wirklich ein Bericht vorliegt von tatsächlich stattgefundenen geschichtlichen Ereignissen, genauer: von Ereignissen, welche den Gang aller Geschichte überhaupt eröffneten, oder ob es nur ein aus Dichtung und Reflexion entstandenes Gebilde sei, eine schöne Allegorie, ein tiefsinniger Mythus, die aber der geschichtlichen Wirklichkeit entbehrten.

Ist es wirklich ein geschichtlicher Bericht, mit dem wir zu tun haben, dann genügt es nicht, daß er uns innerlich zusagt, uns innerlich befriedigt, sondern damit er vollkommen annehmbar werde, muß er auch durch all die sonstigen Prüfungsmittel, die man bei geschichtlichen Berichten anwendet, sich als glaubwürdig und echt ausweisen. Von der Pflicht, diese Mittel anzuwenden, können wir uns auch nicht deshalb entbunden glauben, weil es sich hier nicht um innergeschichtliche, sondern sozusagen um vorgeschichtliche Zeiten handelt, um Zeiten, in deren graues Dunkel das Licht der Geschichte kaum noch hineinzuleuchten scheint; nur daß wir um so umsichtiger und genauer bei dieser Prüfung vorgehen, je schwieriger sie unter diesen Umständen ist.

Da der Bericht über die Uroffenbarung uns in einer festen schriftlichen Form, als Teil eines Buches, vorliegt, der Genesis, des ersten der fünf Bücher Mosis, so ergeben sich zweierlei Mittel als nötig zu einer allseitigen Prüfung: 1. Mittel, welche den Text des Berichtes als solchen, die Darstellungsform, seine Entstehung, seine etwaige Zusammensetzung oder Einfachheit prüfen — das wäre die Textkritik, und 2. Mittel, welche seinen Inhalt auf dessen Übereinstimmung mit den übrigen Zeugnissen über die erste Menschheitsperiode hin untersuchen — die Sachkritik. Man könnte glauben, daß es rationeller und methodisch richtiger wäre, zuerst mit der Textkritik vorzugehen. Da aber tatsächlich die Textkritik sich in vielen Punkten auf die Sachkritik noch mit stützt, so werden wir einen Teil auch der ersteren schon erledigt haben, wenn wir die letztere haben walten lassen. Und ferner, wenn die Sachkritik wirklich unüberbrückbare Widersprüche zwischen der außerbiblischen Wirklichkeit und dem biblischen Bericht zutage förderte, so wäre damit die Geschichtlichkeit des letzten ohne weiteres gerichtet. Die Textkritik desselben, für die Fachwissenschaft freilich auch dann immer noch von Interesse, würde für den eigentlich religiös Interessierten dann entweder gar keine oder eine nur mehr höchst sekundäre Bedeutung haben. Wir werden also recht daran tun, mit der Sachkritik zu beginnen.

Da unsere Untersuchungen sich jetzt einzig auf die Uroffenbarung beziehen, ob sie für den ersten Menschen möglich und wirklich war, so fallen nicht unter unsere Prüfung diejenigen Teile der biblischen Urgeschichte, welche die Erschaffung der materiellen Welt, der Pflanzen und Tiere, berichten, die wir deshalb hier auch unberücksichtigt lassen.

B. Prähistorik, Anthropologie und Ethnologie als natürliche Erkenntnisquellen über die Beschaffenheit der ersten Menschen.

Alter des Menschengeschlechtes.

Was menschliche Wissenschaft über Ursprung und erste Geschichte des Menschen hat feststellen können, führt uns in altersgraue Zeiten hinein, wo die Umrisse der einzelnen Tatsachen zum größten Teil nur mehr schwankend und ungewiß zu erkennen sind. Das Licht der Geschichte im engeren Sinne des Wortes haben wir dort schon weit hinter uns gelassen; die Festlegung der Tatsachen und Ereignisse auf bestimmte, nach Jahren meßbare Zeiträume ist dort schon längst nicht mehr möglich.

Mit einer solchen Zeitmessung gelangen wir am höchsten hinauf bei den Ägyptern und den Assyro-Babyloniern beziehungsweise Sumero-Akkadiern; bei den ersteren bis etwa in das 3., bei den letzten bis etwa in das 4. Jahrtausend vor Christus. Aber auch an diesen Stellen der Erde finden wir zu dieser Zeit schon eine ziemlich hoch und reich entwickelte Kultur, die die verschiedenen Seiten des Menschenlebens, die materielle Kultur (Wirtschaft, Handwerk, Kunst) wie die geistige (Sprache, Wissenschaft, Soziologie, Ethik, Religion) in ziemlich komplizierten Formen aufweist.

Die Prähistorik

Selbst wer sich zuerst gegen die Erwägung sträuben wollte, daß zur Hervorbringung einer solchen Kultur ebenfalls wieder viele Jahrtausende nötig seien, wird zur Anerkennung dieses Satzes gezwungen durch eine Reihe von Schichten niederer Kultur, die auch in den beiden genannten Ländern noch unterhalb der geschichtlich datierbaren sich befinden, und deren deutliche Zeugnisse ebenfalls in den Ausgrabungen zutage gefördert worden sind. Und gerade diese vorgeschichtlichen Entwicklungsstufen sind derart, daß sie in ihrer nach unten stets größer werdenden Primitivität das allmähliche Anwachsen dieser ganzen Kulturentwicklungen

sozusagen greifbar vor Augen führen. Man faßt diese Stufen zusammen unter dem Namen der Vorgeschichte (Prähistorik).

Nicht überall schließen die vorgeschichtlichen Stufen sich so lückenlos an die geschichtlichen an, wie in den Ländern am Euphrat und Nil; in Kleinasien, auf Kreta und den übrigen griechischen Inseln, mehr noch in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland, Belgien, Schweiz, Österreich, Schweden etc. ist dieser Anschluß minder eng. Aber überall ist es deutlich, daß diese unterirdisch begrabenen Kulturschichten die älteren sind und uns weit über die geschichtlich bezeugten Stufen hinausführen. Somit löst die Vorgeschichte die Geschichte als Führerin ab, wenn wir zu der Urzeit des Menschengeschlechtes vordringen wollen.

Aber es sind fast überall nur Trümmerreste, welche diese neue Führerin, die Vorgeschichte, vorweisen kann, so daß die Auskunft, die sie uns gibt, nur dürftig ausfällt: spärliche Reste des Körpers der früheren Menschen und zwar nur des Skelettes, von ihrer materiellen Kultur ebenfalls nur zerstreute Bruchstücke und stets nur die aus dauerhaften Stoffen, Steinen und Knochen, später Metallen, hergestellten Stücke — alles andere ist längst vergangen in einem Jahrtausende hindurch währenden Zerstörungsprozeß. Und aus diesen spärlichen Resten läßt sich dann nur hie und da, wie durch einen schmalen Ausschnitt, ein flüchtiger Einblick gewinnen in die eigentlich geistige Kultur, die soziale, intellektuelle, ethische und religiöse Entwicklung dieser früheren Menschen. Die volle Gesamtheit ihres geistigen Lebens bliebe mit dem Schleier dunkler Vergangenheit bedeckt, wenn wir nur die Prähistorik als Führerin zur Verfügung hätten.

Die Ethnologie. Aber jetzt bietet sich eine andere Führerin an, die imstande ist, jene Lücken auszufüllen und ein lebensvolleres Bild vor uns zu entrollen. Das ist die Ethnologie (Völkerkunde), die sich mit der Geschichte, insbesondere der sogenannten Naturvölker, beschäftigt.

Man hat gefunden, daß so ziemlich alles, was man von den prähistorischen Menschen entdeckt, gleich oder sehr ähnlich ist dem, was wir noch jetzt bei jenen Natur-

völkern antreffen. Schon daraus konnte man schließen, daß diese Naturvölker also den prähistorischen Zustand bis auf unsere Tage forterhalten haben. Diese Schlußfolgerung wurde verstärkt dadurch, daß man in sehr vielen Fällen, wenn man nach früheren Formen von Gerätschaften, Wohnungen, Sitten, Anschauungen der Kulturvölker forschte, diese primitiven Formen lebendig existierend bei den Naturvölkern vorfand. Somit ergeben sich die letzteren als eine Vorstufe zu den Kulturvölkern hin, als Reste der älteren Entwicklungsphasen der Geschichte des Menschengeschlechtes.

Auf katholischer Seite hat man sich gegen diese Auffassung vielfach gesträubt. Man glaubte die Naturvölker nur als Entartungen (Degenerationen) von den Stufen der höherstehenden Völker aus betrachten zu müssen.

Gewiß sind solche Rückfälle in Wildheit und Barbarei für manche jetzige Naturvölker bezeugt; aber sie bilden doch nur eine verschwindende Minderheit. Die große Masse der Naturvölker sind keine Entartungsprodukte, sondern Stagnationen von älteren Entwicklungsstufen der Menschheit. Das geht unwiderleglich aus folgender Erwägung hervor: Einerseits reichen nur im Euphrat- und Nil-Tal und einigen dazwischen liegenden Teilen Vorderasiens die Anfänge einer höheren Kultur mit damals nur engem Geltungsbereich bis 4000 vor Christi zurück, überall sonstwo, in China, Vorderindien, Mexiko, Mittelamerika, Peru sind Anfänge dieser Art viel später, bis 1000 vor Christi, anzusetzen. Andererseits aber kann die Ethnologie darlegen, daß schon vor diesen Zeiten sogenannte Naturvölker weitentlegene Strecken der Erde besetzt hielten. Diese Völker können also deshalb von keiner höheren Kultur herabgesunken sein, weil bei ihrer Abwanderung auch an den Ausgangspunkten ihrer Wanderzüge noch keine höhere Kultur vorhanden war, sie also keine solche von dort mitnehmen konnten.

Nun kann man freilich auf den Unterschied zwischen materieller und geistiger Kultur hinweisen und kann hervorheben, daß der gewaltige Unterschied zwischen Natur- und Kulturvölkern sich eigentlich nur in der materiellen Kultur bemerkbar mache, da, was die geistige Veranlagung an-

betreffe, auch die Naturvölker geradesogut Menschen seien wie die Kulturvölker; sie seien in geistiger Hinsicht volle und ganze Menschen, nicht halbe oder viertel Tiere. In der Tat darf man diese Tatsache, die eine wertvolle Errungenschaft der neueren Ethnologie ist, nachdrücklich betonen gegenüber den absoluten Entwicklungstheoretikern. Aber man wird auch damit nicht vorbeikommen an der Anerkennung des Satzes, daß die Naturvölker im allgemeinen frühere Entwicklungsstufen des Menschengeschlechtes darstellen, Stufen, welche auch von den Kulturvölkern durchlaufen wurden, ehe sie auf ihre jetzige Höhe gelangten. Denn auch was die geistige Kultur anbetrifft, ist es doch wohl klar, daß eine reichere Entfaltung der materiellen Kultur schon von selbst eine vielseitigere Ausbildung auch der geistigen Kräfte mindestens in formaler Hinsicht mit sich bringt und insbesondere zu einer allseitigeren und zutreffenderen Kenntnis der Natur und ihrer Kräfte geführt hat. Hierhin ist ferner auch z. B. die Erfindung und immer weitere Ausbildung der Schrift zu rechnen, die für das Geistesleben der Völker von so ungeheuerer Bedeutung geworden ist. Die höhere formale Ausbildung der geistigen Fähigkeiten bei den Kulturvölkern besteht besonders in der Zunahme des abstraktiven und reflexiven Denkens, durch welche selbst da, wo die geistigen Güter die gleichen sind, die Art des Besitzes derselben bei den Kulturvölkern eine höhere, weil mehr bewußte und durchdringendere ist.

Bei all dem muß freilich anerkannt werden, daß alle diese gewaltigen Fortschritte, welche die Kulturvölker auf materiellem und geistigem Gebiete machten, jenen Niedergang der Religion wie der Sitten nicht aufzuhalten vermochten, der, wie auch die Ethnologie dartut, gleich nach den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes einsetzte und immer mehr sich ausbreitete; ein Stillstand dieses Niederganges und ein Hinaufführen zu reineren Höhen wurde hier erst durch die außer- und übernatürlichen Kräfte zuerst der alttestamentlichen Religion und dann der Offenbarung durch Christus bewirkt. Aber auch diese Tatsache hindert nicht im geringsten die Anerkennung des Satzes, daß die Naturvölker im Verhältnis zu den Kulturvölkern frühere Formen der Menschheitsentwicklung dar-

stellen; denn — wohlgemerkt! — wenn die Naturvölker auch frühere, ältere Formen dieser Entwicklung sind, so ist damit nicht gesagt, daß diese zeitlich früheren auch in alleweg, in jeder Beziehung, der Beschaffenheit nach niedrigere Formen gewesen seien. Darüber werden wir uns weiter unten noch eingehend vergewissern.

Wenn es nun bestehen bleibt, daß die Naturvölker im weitesten Umfange die älteren Stufen der Menschheitsentwicklung darstellen, so ist es auch ohne weiteres klar, daß die Wissenschaft, die sich mit diesen Völkern vorzugsweise beschäftigt, die Ethnologie, uns ebenfalls als legitime Führerin in die Urgeschichte der Menschheit hinein dienen kann.

Die Anthropologie.

Die beiden Führerinnen, an deren Hand wir also in das Dunkel der ältesten Menschheitsgeschichte einzudringen versuchen werden, die Prähistorik und die Ethnologie, haben sich als dritte im Bunde, als notwendige Helferin, noch eine andere Wissenschaft zugesellt, die (physische) Anthropologie, die sich mit dem Körper des Menschen, den Rassenunterschieden desselben und der Stellung desselben der Tierwelt gegenüber beschäftigt. Wir werden auch ihre Dienste dankend akzeptieren.

§ 2. Ursprung des Leibes des Menschen.

A. Die modernen Abstammungslehren. Kritik derselben.

Bei der Frage, ob der erste Mensch fähig gewesen sei, eine Uroffenbarung von der Hoheit und Tiefe entgegenzunehmen, wie sie die ersten Kapitel der Genesis uns schildern, kommt es eigentlich und zunächst nur auf die Beschaffenheit des Geistes dieser ersten Menschen an; denn es ist klar, daß sie nur mit diesem eine Offenbarung Gottes entgegennahmen. Indes kommt die körperliche Beschaffenheit des ersten Menschen doch auch insofern in Betracht, als eine gewisse Höhe der körperlichen Entwickelung, insbesondere des Gehirns, zweifellos nötig ist, um dem Geiste das erforderliche Werkzeug zur Ausübung seiner Fähigkeiten zu bieten. Die Frage, ob das wirklich der Fall gewesen, wird aktuell angesichts der modernen Abstammungslehren, die den Menschen aus solchen niederen Formen hervorgehen lassen, bei denen jeden-

falls bis zu einem bestimmten Punkt jene Höhe der körperlichen Entwickelung nicht erreicht war.

Geschichtlicher Rückblick

In früheren Jahrhunderten gab es für keinen Gelehrten eine Schwierigkeit, einen selbständigen, von dem anderer Wesen durchaus unabhängigen Ursprung des Menschen, einen solchen, bei dem der Mensch sofort als wirklicher Mensch dastand, anzunehmen. So wie die verschiedenen Arten (Spezies) der Tierwelt für konstant gehalten wurden (Konstanztheorie), deren jede also auch einen selbständigen Ursprung hatte, so war es nur konsequent, da auch der Mensch stets als besondere Spezies anerkannt wurde, auch für diesen einen selbständigen Ursprung anzunehmen.

Das wurde anders beim Auftauchen der ersten Entwicklungstheorien, welche den Begriff der Konstanz der Arten umstießen, ein Hervorgehen der einen aus der anderen lehrten und mit dieser Lehre auch nicht beim Menschen haltmachten. So wendete schon der erste bedeutende Vertreter des Entwicklungsgedankens, Lamarck (1744—1829), denselben, freilich in hypothetischer Weise, auch auf den Menschen an. Seine, wie die späteren Theorien Geoffroy St. Hilaires (1830), wurden indes durch die übermächtige Autorität Cuviers, der an der Konstanz der Arten festhielt, wieder verdrängt.

Das Jahr 1859 brachte hier einen Umschwung der Dinge, der seitdem nicht mehr rückgängig gemacht worden ist. Der angesehene englische Geologe Sir Charles Lyell stellte sich damals mit seiner ganzen Autorität auf die Seite des französischen Altertumsforschers Boucher de Perthes, der bis dahin vergebens versucht hatte, seine Ausgrabungen im Tale der Somme, durch welche er die Existenz prähistorischer Menschen dartun wollte, bei der französischen Gelehrtenwelt zur Anerkennung zu bringen. Dasselbe Jahr brachte das Erscheinen von Charles Darwins Hauptwerk „Über die Entstehung der Arten durch die natürliche Zuchtwahl", in welchem die Umwandlung alter Spezies, die Entstehung stets neuer Spezies unter dem Einfluß eines unaufhörlichen Entwicklungsprozesses gelehrt wurde. Die Anwendung seiner Theorie auf den Menschen machte Darwin selbst erst in seinem 1871 erschienenen Werke „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche

Zuchtwahl". Aber ihm war darin schon Huxley in seinem Buche „Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur" (1863) vorangegangen.

Seitdem ist der Gedanke eines Hervorganges des Menschen aus dem Tierreich nicht mehr zur Ruhe gekommen, und in zahlreichen Werken für und wider wurde von den verschiedensten Seiten Stellung dazu genommen. Von den Anhängern desselben wurden eine ganze Anzahl Theorien aufgestellt, und es ist durchaus notwendig, die wichtigsten derselben vorher zu kennen, ehe man an die Untersuchung der Beweisstücke selbst herantritt, die für dieselben angeführt werden; denn je nach dem Charakter der einzelnen Hypothesen wird auch der Wert der Beweisstücke verschieden eingeschätzt, selbst bis zu dem Grade, daß diese manchmal geradezu völlig entwertet werden und sogar entgegengesetzte Bedeutung annehmen können [7]).

Übersicht der Abstammungstheorien.

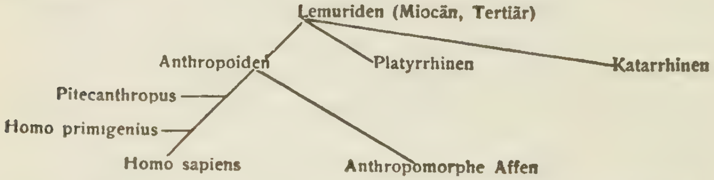
Die naivste, freilich roh augenscheinlich zunächst liegende Theorie ist die von E. Häckel formulierte, der auch die älteren Theorien von Huxley und Wiedersheim im Hauptprinzip sich anschließen. Häckel stellt einfach die Tiere nach ihrer Entwicklungs-„Höhe" zusammen, die systematische Übersicht wird ihm dann eo ipso zum Stammbaum. Er erhält so folgende Reihe, die wir bei den Lemuriden abbrechen, da hier die Phantastik zu groß wird:

Lemuriden
|
Platyrrhinen
|
Katarrhinen
|
Anthropoiden
|
(Schimpanse)
|
Mensch.

Gegen diesen Stammbaum erheben sich schwere Bedenken schon deshalb, weil der Mensch mehrere Charakteristika aufweist, die bei den anthropoiden und katarrhinen Affen sich nicht finden, die er aber doch nicht erst später erworben haben kann, weil sie gar nicht in der Entwicklungslinie liegen. Umgekehrt zeigen die Anthropoiden und Katarrhinen Charakteristika, von denen nicht eine Spur, daß er diese früher einmal besessen, beim Mensch vorhanden ist; so die besondere Beschaffenheit der Zähne, die Gesäßschwielen, die Backentaschen, die doppelte Placenta bei den Katarrhinen. Es gibt

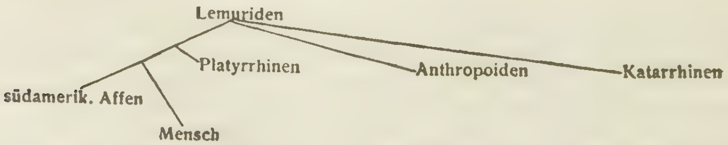
denn auch kaum noch einen Forscher von Bedeutung, der den Häckelschen Stammbaum beibehalten hätte.

Die nächstliegende Modifikation an demselben wurde von G. Schwalbe vorgenommen. Er nimmt die Katarrhinen aus dem Stammbaum heraus und macht sie zu entfernten Seitenverwandten des Menschen. Unklar bleibt noch, wie er sich die Stellung der platyrrhinen Affen denkt. Auch will er die jetzt lebenden anthropomorphen Affen nicht als Ahnen, sondern als Seitenverwandte des Menschen betrachtet wissen, beide sollen auf einen hypothetischen Anthropoiden zurückgehen. Der Zwischenraum zwischen diesem und den Menschen wird bei ihm überbrückt durch den Pithecanthropus und den Schwalbe'schen „homo primigenius". So ergibt sich folgender Stammbaum:



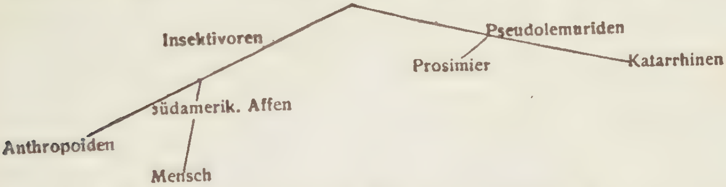
Als „Homo primigenius" bezeichnet Schwalbe die sogenannte Neandertalrasse, auf die er durch seine eingehenden Untersuchungen von neuem die allgemeine Aufmerksamkeit lenkte, und die er als eine besondere Spezies des Genus „homo" hinstellte, die in der Gegenwart keine Vertreter mehr habe.

Aus den Daten, die ein älterer Forscher, Aeby, bereits geliefert, stellt Kohlbrugge einen anderen Stammbaum auf, indem er darauf hinweist, daß die Hylobatiden, mehr noch einige südamerikanische Affen, besonders Chrysothrix (und Ateles), gerade in einigen der wichtigsten der menschlichen Charakteristika — Schädelhöhe, Stellung des Hinterhauptloches, Kleinheit des Gesichts, langes Hinterhaupt — dem Menschen näher stehen, als die Anthropoiden, so daß der Stammbaum des Menschen von den Anthropoiden ganz abzusehen hätte und über die Platyrrhinen und südamerikanischen Affen zu führen wäre:



Während alle bisher genannten Stammbäume auf die Lemuriden zurückgingen, verwarf Hubrecht diese als Stammform, da ihre Placenta eine diffuse und nicht eine Allantoisbildung, wie beim Menschen, sondern eine Chorionbildung, also ähnlich der der Un-

gulaten, sei; auch hätten sie ein Proamnion, wie viele niedere Säugetiere. Dagegen haben Insektivoren, wie Nagetiere, Fledermäuse und Affen und Mensch eine wahre Placenta. Diese Insektivoren hält er für die primitiven Säugetiere und greift deshalb auf sie zurück. In bezug auf die embryonalen Fruchthälter schließen sie sich mehr an die Anthropoiden und Menschen an, als an die übrigen Säugetiere, einschließlich Prosimier und Katarrhinen. Er leitet deshalb Anthropoiden und Mensch direkt von eozänen Insektivoren ab und schiebt in den auf diese Weise noch mehr sich erweiternden Zwischenraum als Mittelglieder die fossilen südamerikanischen Affen, die lebenden südamerikanischen Affen und ganz besonders Tarsius spectrum ein, die er von den Lemuriden trennt:



Einen ähnlichen Stammbaum hatte schon früher Haacke aufgestellt. Es ist in beiden nicht die äußere Form, welche den Ausschlag gibt bei der Aufstellung, sondern die embryologischen Zustände. Diese führen in viel weitere Zeiten zurück, werden dadurch aber auch immer hypothetischer, da die tatsächlich aufgefundenen extrauterinen, wirklich lebenden Zwischenformen zu spärlich sind, um den großen Zwischenraum auszufüllen.

Noch viel weiter geht Klaatsch[8]), dessen Forschungen zurzeit im Vordergrunde der Beachtung stehen. Er geht über das Tertiär, selbst das ganze Mesozoicum hinaus und läßt die Abstammung des Menschen sich vollziehen aus einer im Paläozoicum existierenden Gruppe von Landwirbeltieren, welche in ihren Extremitäten die vollen Primatencharaktere besessen haben müßten, mit fünf Fingern und opponierbarem ersten Glied an Hand und Fuß; Spuren davon das Chirotherion. An Klaatsch schließt sich auch Stratz an, und bereits 1863 hatte K. Snell ähnliche Ansichten geäußert. Obwohl nun Klaatsch so deutlich sagt, daß „an den fossilen Resten der Menschen keine spezifische Tierähnlichkeit" gefunden werden könne, so pocht er doch in neuerer Zeit, wie auch Kohlbrugge hervorhebt, sehr auf die tier-, weil affenähnliche fliehende Stirn und die Augenbrauenwülste der Australier- und Neandertalrasse als Charakteristika ihrer Primitivität und betrachtet diese Rassen als die älteste bekannte Form der Menschheit. Freilich schwankt er auch hier wieder und zeigt Neigungen und wirkliche Übergänge zu der Theorie, an die wir jetzt herantreten[9])

Es ist die von Kollmann, mit der auch die Ansichten von Ranke, abgesehen von den Pygmäen, sehr viele Berührungspunkte

haben. Kollmann geht ebenfalls nicht von den Stadien des extrauterinen Erwachsenen aus, sondern von den Embryonalzuständen. Er achtet dabei besonders auf die Kopfform und hebt hervor, daß der Schädel des Affenfötus bei weitem menschenähnlicher sei — runder, brachycephal, Gesichtsteil klein, Gehirnteil groß —, als das des erwachsenen Affen. Also führe die Entwicklung des letzteren nicht auf den Menschen zu, sondern von demselben weg; der Mensch sei auf Formen zurückzuführen, die den Fötalzuständen der Affen näherstanden. Kollmann selbst hat solche in der höheren Tierwelt wirklich existierende Formen nicht angeführt; sie ließen sich aber aus einigen der vorher behandelten Theorien entnehmen, in Betracht kämen insbesondere die südamerikanischen Affen (s. oben S. 526); daß Kollmann selbst beim Schimpansen anknüpft, ist inkonsequent. Die ersten Menschenformen, die nun aus dieser Tierform entstanden, wären ebenfalls solche kindlicher Natur gewesen; sie hätten nicht platte Schädel mit vorspringenden Orbitalrändern, sondern hohe, gute Stirn gehabt. Die Neandertaler und Australier wären davon ausgehende Degenerationen, ähnlich wie die großwüchsigen Affen es von den Fötalzuständen aus sind. Die Ähnlichkeiten der Neandertaler und Australier mit den Affen wären nur Konvergenzähnlichkeiten, deren wesentliches Kennzeichen nach Klaatsch (a. a. O. S. 525) darin besteht, „daß analogische physiologische Vorgänge zu Ähnlichkeiten führen, die morphologisch sich als voneinander sehr verschieden offenbaren". Als älteste Menschenform nimmt Kollmann die Pygmäen in Anspruch, und indem er vier Hauptrassen aufstellt, eine gelbe, eine weiße, eine schwarze, eine rote, setzt er für jede großwüchsige Rasse ein pygmäenartiges Vorstadium fest. Demgemäß sucht er dann überall die nötigen Pygmäenstufen zu finden: in der Prähistorik mit wenig Glück (E. Schmidt), in allen Weltteilen unter den jetzt noch lebenden Völkern ebenfalls mit größter Willkür und, mit Inkonsequenz gegen seine Theorie, auch Mesocephalen und Pygmoiden hierhin rechnend. Als wirkliche Pygmäen sind nur die Kraushaarigen zu brauchen, und damit fällt seine Theorie, daß zu jeder großwüchsigen Rasse eine Pygmäenvorrasse gehöre. —

Aus der Mannigfaltigkeit der einzelnen hier vorgeführten Theorien, die mehrfach bis zum vollendeten Gegensatz geht, ist schon klar ersichtlich, daß die Lehre der tierischen Abstammung des Menschen absolut nicht den Charakter der Evidenz oder auch nur der Probabilität hat, wie man es häufig glauben zu machen sucht. Jedenfalls ist der konkrete Anknüpfungspunkt, wo eigentlich der Menschenstamm begonnen haben soll, vollkommen nebelhaft: von den anthropoiden Affen an sind wir durch die Platyrrhinen, Lemuriden, Insektivoren bis an den Grundstamm der Säugetiere und selbst über diese

hinaus, bis an den Urstamm der Wirbeltiere, vorgedrungen, ohne daß unter all den Tausenden von Formen auch nur eine mit annähernder Bestimmtheit als die unmittelbare Stammform des Menschen bezeichnet werden könnte. Gerade dieses letzte Ergebnis muß mit allem Nachdruck hervorgehoben werden.

Freilich manche Erfinder der einzelnen Theorien haben viele Worte und oft selbst Spott und Ironie, um das Unbegründete der anderen Theorien darzutun, und wenn man nur ihre Bücher liest, so wäre alles längst sicher. Die Wahrheit ist, daß alle Theorien ihre schweren Bedenken und große Lücken haben. Das alles werden wir jetzt sehen, wenn wir an einige der zumeist als „Beweis" der Tierabstammung des Menschen angeführten Momente herantreten und jetzt im einzelnen gewahren, daß sie in den verschiedenen Theorien oft geradezu entgegengesetzte, einander aufhebende Bedeutung annehmen.

„Beweise" der Abstammungstheorie.

Da sind zuerst zu nennen die Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Affen im Skelettbau. Abgesehen davon, daß diesen auch noch bedeutende Verschiedenheiten gegenübertreten — aufrechter Gang, Füße, Stellung des Schädels, Kapazität des Schädels, Verhältnis des Gehirnschädels zum Gesichtswinkel u. a. —, sind alle diese Ähnlichkeiten deshalb nicht schlußkräftig für eine Abstammung, weil sie auch mit den Theorien von Schwalbe, Aeby, Hubrecht, Haacke, Klaatsch, Ranke, Kollmann entweder als Parallel- oder als Konvergenzerscheinungen aufgefaßt werden können, also nur im ersten Fall vielleicht ein Beweis von (weit zurückliegender) gemeinsamer Abstammung wären, im letzteren dagegen nur von einer Annäherung von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten aus Zeugnis ablegten.

Nicht besser steht es mit der zuerst von Friedenthal entdeckten Blutsverwandtschaft zwischen Menschen und anthropoiden Affen, die darin besteht, daß Menschenblut u. a. auf die roten Blutkörperchen der Hundsaffen zersetzend wirkt, dagegen nicht auf die der anthropoiden Affen. Abgesehen von den sehr zahlreichen Wenn und Aber, die mit diesen Versuchen noch verbunden sind, und die seit den neuen Experimenten sich nur noch immer mehr steigern, handelt es sich hier ja nur um eine Blutähnlichkeit, also nur um einen Sinn des Wortes „Verwandtschaft", nicht aber ist damit auch eine Verwandtschaft im Sinne von Abstammung bewiesen. Die Blutähnlichkeit, eigentlich gar nichts Auffallendes bei der Skelettähnlichkeit, läßt sich, in gleicher Weise wie diese, auch als Parallel- oder Konvergenzerscheinung erklären.

Auch der vielbesprochene Fund des Pithecanthropus erectus von E. Dubois auf Java leidet unter gleichem Schicksal. Da die neuen Untersuchungen der Selenka-Expedition die hochgradige Möglichkeit dartun, daß er noch mit dem Menschen zusammengelebt hat, ist die Möglichkeit, daß der Mensch aus ihm hervorgegangen, jedenfalls sehr geschwächt. Dazu ist es nicht vollkommen sicher, daß das Femur, das auf einen aufrechten Gang schließen ließe, zu dem Schädelstück gehöre, das sich allerdings durch enorme Kapazität (830) auszeichnet. Dazu kommen noch eine Menge anderer Einzelheiten, wegen deren eine große Zahl, vielleicht die Mehrzahl der Forscher (Klaatsch, Alsberg, Bumüller, Herwig, Kollmann, Ranke, Branca, Macnamara u. a.) ihn nicht als „missing link", als Bindeglied zwischen Affe und Mensch, sondern als eine von den Affen ausgehende und dem Menschen sich nähernde Konvergenzerscheinung hinstellen.

Am lebhaftesten gestaltete sich in den letzten Jahren die Diskussion über eine Anzahl prähistorischer Skelettreste des Menschen; aber auch deren Schicksal beginnt jetzt mit ziemlicher Bestimmtheit und zwar in ablehnendem Sinne entschieden zu werden. Diese Diskussion wurde eingeleitet durch die erneuerte Untersuchung, welche G. Schwalbe den schon seit etwa 50 Jahren bekannten und mannigfach gedeuteten Resten des Neandertalmenschen, besonders seiner Schädelkapsel, zuteil werden ließ. Er konstatierte an demselben eine so flache, fliehende Stirn und so hervorstehende knochige Augenbrauenwülste, wie sie, nach seiner Meinung, bei keiner augenblicklich vorkommenden Rasse zu finden seien. Da die ursprüngliche geologische Lagerung dieser Reste nicht mit Sicherheit zu ermitteln ist, so würde die Beweiskraft derselben zweifelhafter Natur geblieben sein. Aber Schwalbe konnte ähnliche Merkmale an den anderen prähistorischen Schädeln feststellen, deren geologischer Situs sie als die ältesten bis jetzt bekannten auswies. Gerade in den letzten zwei Jahren sind neue Entdeckungen dieser Art sozusagen Schlag auf Schlag, besonders in Frankreich, sich gefolgt, so daß die Reihe der Beweisstücke jetzt bereits eine ziemlich stattliche ist. Folgende Fundstätten haben bis jetzt solche Stücke geliefert: Neandertal-Preuß.-Rheinprovinz (Schädelkalotte und Schenkelknochen), La Naulette-Belgien (Unterkiefer und Armknochen), Arcy-Frankreich (Unterkiefer), Gibraltar-Spanien (Schädel ohne Unterkiefer), Clichy-Frankreich (Schädeldach, Femur, Tibia, Unterschenkel), Marcilly-Frankreich (Schädel), Bréchamp-Frankreich (Schädel), Gourdan-Frankreich (Unterkiefer), Schipka-Balkan (Unterkinn), Malarnaud-Frankreich (Unterkiefer), Isturitz-Frankreich (Unterkiefer), Puy Moyen-Frankreich (drei Unterkiefer), Spy-Belgien (zwei Skelette), La Chapelle aux Saints-Frankreich (ein Skelett), Le Moustier-Frankreich (ein Skelett), La Denise-Frankreich (Schädelfragmente), Tilbury-England (verschiedene Skelettfragmente), Bury St. Edmond-England (Schädelkapsel), Taubach-Württemberg (zwei Zähne), Krapina-Kroatien (ganze Skelette und Skelettreste),

Mauer-Heidelberg-Baden (Unterkiefer). Die Gesamtheit dieser Funde ergibt folgende Charakteristika, die sich bei dem einen Fund mehr, bei bei dem andern weniger vorfinden: Stirn fliehend, Augenbrauenwülste stark entwickelt, Augenhöhlen sehr groß und rund, Nasenöffnung sehr weit, Mundknochen schnauzenartig vorspringend, Kinn schwach entwickelt, Zähne stark.

Schwalbe war der Ansicht, daß diese Eigenschaften — die der unteren Gesichtspartien waren nicht von ihm, sondern von Klaatsch zuerst festgestellt — bei keiner jetzt noch lebenden Rasse zu finden seien, weshalb er diese Funde als zu einer eigenen Spezies gehörend zusammenfaßte und sie mit dem Namen „homo primigenius" bezeichnete. Dem trat mit großem Nachdruck Klaatsch entgegen. Dieser wies nach, daß sie auch bei den heutigen Australiern sich finden — was denn auch von Schwalbe zugegeben werden mußte, — und zwar teilweise in einem noch höheren Grade. Klaatsch verwarf damit auch die Aufstellung als eigene Spezies und lehnte nachdrücklich die Bezeichnung „homo primigenius" ab: „Keinesfalls aber ist es berechtigt, den Neandertalmenschen als Homo primigenius zu bezeichnen. Es ist eine der unglücklichsten Bezeichnungen, die je gewählt worden ist, und ich hoffe, daß sie wieder verschwinden wird. Da ist nichts Erstgeborenes, nichts, was am Anfang der Menschheit steht . . . Der angebliche ‚Primigenius' war selbst bereits ein recht hoch entwickelter Typus, verglichen mit den niederen Ausgangszuständen, auf welche uns die Variation der Australier hinführt." Die weitere Stellung Klaatsch's ist nun eine eigentümlich schwankende und unsichere. Die Gesamtheit der oben aufgezählten Merkmale ist derartig, daß sie den Menschen den anthropoiden Affen näher zu bringen scheint. Trotzdem bleibt aber Klaatsch bei seiner Annahme, daß der Mensch auf viel weiter zurückliegende Formen zurückgehe. Woher sind dann aber die anthropoiden Formen überhaupt zu erwarten?

Es wird sehr hervorgehoben, daß die oben zusammengestellten Charakteristika die geologisch zu ältest bezeugten sind. Das wird aber entwertet 1. durch das Vorkommen dieser Charakteristika auch bei den bis in unsere Zeit hinein lebenden Australiern, 2. durch die Funde von Galley Hill und L'Olmo, welche die niederen Merkmale nicht aufweisen und doch geologisch mit den ältesten anderen Formen gleichstehen. Das erste dieser beiden Momente wird noch dadurch verstärkt, daß es gerade die für Australien jüngsten Volksstämme sind, bei denen jene angeblich primitiven Merkmale am stärksten und häufigsten auftreten. Ferner wird nicht genügend eingeschätzt, daß gerade die Charakteristika des Oberschädels — fliehende Stirn, vorspringende Orbitalbögen — männliche und Alters-Charakteristika sind und auch bei diesen prähistorischen Funden um so stärker auftreten, je älter die Individuen sind.

Aus all dem aber ergibt sich die Möglichkeit, daß diese Merkmale, ebenso wie bei den anthropoiden Affen selbst (vgl. deren Fötalzustand s. oben S. 528), erst in sekundärer Entwicklung, als Folge des Alters, eingetreten sind und somit weder für die ursprüngliche Stammform und noch weniger für einen Zusammenhang mit den Anthropoiden etwas beweisen. Klaatsch gibt denn auch schon in stets wachsendem Maße zu, daß beide Charakteristika sekundäre Entwicklungen sein können, und wenn er doch noch auch an dem primären Charakter eines Teiles derselben festhielt, so glaube ich in meinem Werk über die Pygmäen gezeigt zu haben, daß das inkonsequent ist.

Anders liegt die Sache bei den Charakteristika des untern Teiles des Schädels: vorspringende Mundpartie, breite Nasenöffnung, zurücktretendes (negatives) Kinn. Diese sind keine Alters-, viel eher, zum Teil wenigstens, Kindheitsmerkmale. Sie untersucht und ihnen die rechte Bedeutung zugewiesen zu haben, ist das Verdienst von Klaatsch. Und da ist nun darauf hinzuweisen, daß diese Charakteristika sich auch bei sämtlichen Pygmäenvölkern vorfinden, die dagegen, was die obere Schädelpartie angeht, hohe wohlgebildete Stirn und keine Augenbrauenwülste haben. Hier tritt nun die von Kollmann und Ranke vertretene Form der Embryonaltheorie ein, zu der übrigens auch Klaatsch stark hinneigt. Diese lehrt, daß die Entwicklung der menschlichen Rassen die Entwicklung des Einzelmenschen wiederholt, daß also am ersten Anfang der Menschheitsentwicklung Rassen mit Kindheitsformen standen. Als solche seien die Pygmäen anzusprechen wegen der Kleinheit ihres Körpers, der Proportionen ihrer Gliedmaßen (Vorwiegen des Rumpfes über die Extremitäten), der Höhe des Schädels und einer ganzen Anzahl weiterer Einzelheiten. Dazu stimmt es durchaus, daß die Pygmäen überall geographisch als die ältesten Rassen zu betrachten sind und in ethnologischer Hinsicht, ihrer gesamten materiellen und geistigen Kultur nach, als zu den primitivsten Völkern der Erde gehörig angesehen werden müssen, wie wir das weiter unten bei der Behandlung der geistigen Seite des Menschen noch im einzelnen sehen werden.

Damit erhielte von allen Entwicklungstheorien diese Form der Embryonaltheorie die (relativ) stärkste Annehmbarkeit. Aber abgesehen von mancherlei Einzelschwierigkeiten, die sie in sich noch bietet, bleibt auch bei ihr der eigentliche Anknüpfungspunkt an frühere niedere Formen immer noch im Dunkeln. Zwei allgemeine Möglichkeiten wären bei ihrer Annahme denkbar. Entweder wäre der Mensch aus einer Form mit niedriger Stirn hervorgegangen, die aber im Fötalzustande hohe Stirn aufweist, und dieser Fötalzustand wäre dann beim Menschen auch extrauterin fixiert worden: dann ist es klar, daß der Schritt von der niederen zur hohen Stirn nicht langsam, sondern mit einemmal, nach Art einer De Vries'scher

Mutation, erfolgt wäre. In dieser Weise wäre auch eine Entstehung aus einer den anthropoiden Affen nahestehenden Form denkbar, wenn nicht die oben (S. 525 ff.) aufgeführten nicht geringen Schwierigkeiten beständen, die dagegen sprechen. Oder aber der Mensch wäre aus einer Form hervorgegangen, die schon eine annähernd hohe Stirn auch im extrauterinen Zustand hatte, und der letzte Schritt hätte in der Hinzufügung einer letzten kleinen Erhöhung bestanden: dann wäre die Erhöhung der Stirn langsam und allmählich vor sich gegangen; der Anschluß wäre dann aber nur an sehr viel frühere Formen möglich, und dafür fehlen durchaus die erforderlichen paläontologischen Zwischenformen. In jedem dieser beiden Fälle wäre aber die Tatsache klar: das spezifisch menschliche Merkmal, die hohe Stirn, der Index der Anwesenheit eines größeren Gehirns als genügenden Werkzeuges des Geistes, hätte sich bedeutend schneller entwickelt, als die sonstigen niederen Merkmale, die der unteren Schädelpartie, verschwanden, so daß sich dann einmal ein Zustand ergab, wo beide, jene hohen und diese niederen Merkmale, miteinander vereinigt waren: als einen solchen Zustand könnte man den der jetzt noch lebenden Pygmäenrassen deuten.

Zusammenfassung.

So bleiben also selbst bei der relativ annehmbarsten Entwicklungshypothese, der Embryonaltheorie, doch noch so viele und schwerwiegende Bedenken, daß sie, auch rein naturwissenschaftlich betrachtet, nur als eine unter den vielen andern Hypothesen gelten kann. Dazu kommt aber noch, daß, so sehr auch die Embryonaltheorie gegenüber anderen Abstammungstheorien in mancher Hinsicht im Vorteil ist, gerade sie mit ihrem Satz von der Wiederholung der Stammesentwicklung in der des Individuums nach vielen Richtungen hin vereinbar zu sein scheint mit der Annahme eines von vornherein durch die Weisheit des Schöpfers festgesetzten bloß idealen Bildungsplanes, nach welchem die einzelnen Arten der Lebewesen zu bestimmten Zeiten in nacheinander folgenden Ähnlichkeitstypen in die Wirklichkeit übergeführt worden wären, ohne daß sie tatsächlich voneinander abstammten.

Allerdings muß andererseits auch gesagt werden, daß die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die wissenschaftliche Entwicklung eine Wendung nach dieser Seite hin nehmen werde, zurzeit gering erscheint. Denn es ist eine sichere Tatsache, daß es augenblicklich wohl nicht einen einzigen unter den Anthropologen oder Paläontologen von einiger Bedeutung gibt, die katholischen nicht ausgeschlossen, der sich ablehnend gegen

den Entwicklungsgedanken auch in seiner Anwendung auf den Menschen verhielte; ebenso sind wohl alle der Ansicht, daß die Indizien für die wirkliche Abstammung des Menschen von vorhergehenden niederen Formen in dem letzten Jahrzehnt nicht geringer, sondern zahlreicher und bedeutungsvoller geworden seien. Freilich kann das Schwergewicht auch dieses Autoritätsbeweises nicht unbedeutend gemindert werden durch den Hinweis darauf, daß die Gesamtzahl dieser Anthropologen und Paläontologen nicht als eine homogene Masse auf die Wagschale gelegt werden darf, da die Art und Weise, wie sie sich die Verwirklichung des Entwicklungsgedankens im einzelnen denken, sehr bedeutende Verschiedenheiten aufweist, selbst bis zu dem Grade, daß, wie wir gesehen, manche ihrer gewichtigsten Beweismomente in geradezu gegenteiligem Sinne verwertet werden und somit sich gegenseitig aufheben. —

Es ist nicht so sehr eine mit dem Hauptziel unserer Untersuchung innerlich zusammenhängende Notwendigkeit, die uns angetrieben hätte, bei der Frage nach dem körperlichen Ursprung des Menschen so lange zu verweilen. Denn, wie schon eingangs dieses Abschnittes bemerkt, kommt es bei der Untersuchung danach, ob die ersten Menschen fähig gewesen seien, eine wirkliche Uroffenbarung Gottes entgegenzunehmen, eigentlich und zunächst nur auf die Beschaffenheit des Geistes dieser ersten Menschen an, und nur insofern als für eine wirkliche Geistestätigkeit auch eine bestimmte Höhe der körperlichen Entwicklung gefordert wird, auch auf diese letztere. Daß aber tatsächlich die ersten Menschen, selbst wenn man als solche derartige Wesen wie die Neandertalrasse oder die Australier und Pygmäen der Anthropologen gelten lassen wollte, wirkliche Menschen mit voller menschlicher Geistesbefähigung waren: dafür haben wir, wie wir unten sehen werden, so viele durchschlagende anderweitige Beweise, daß damit auch schon de facto die Frage nach der affirmativen Seite hin entschieden wird, ob der Körper dieser „ersten Menschen" die Höhe wirklich menschlicher Entwicklung erreicht habe. Wir werden dann auch sehen, daß unsere beiden Führerinnen, Prähistorik und Ethnologie, nicht nur nichts vorzubringen haben gegen die Lehre von der Befähigung der ältesten uns bekannten Menschen zur Entgegennahme einer Uroffenbarung, sondern daß sie dieselbe vielmehr noch mit manchen positiven Angaben direkt stützen können.

Dagegen ist es wohl die im Verhältnis zu dem Hauptgegenstand unserer Untersuchung mehr partikuläre Tatsache, daß auch die Uroffenbarung selbst einen Bericht über die Art und Weise der

Erschaffung der ersten Menschen enthält, die uns genötigt hat, auf die Frage nach der körperlichen Beschaffenheit der ersten Menschen einzugehen. Denn ein etwaiger Widerspruch zwischen gesichertem Profanwissen und dieser Angabe der Bibel würde natürlich nicht nur diese einzelne Angabe der letzteren, sondern auch die gesamte Uroffenbarung schwer diskreditieren. Aber gerade der Umstand, daß wir auf die Darstellung des Standes der natürlichen Wissenschaft über diesen Punkt soviel Raum verwenden mußten, ist eine Folge davon und ein Beleg dafür, daß bei ihr nicht wirklich gesichertes Wissen vorliegt, das seiner Natur nach nur eines wäre, sondern eine Reihe von Hypothesen, deren Zahl natürlich nur im umgekehrten Verhältnis zu der Sicherheit der einzelnen stehen kann.

B. Die Angaben der Hl. Schrift über den körperlichen Ursprung des Menschen. — Exegese derselben.

Während das erste Kapitel der Genesis einfach die Tatsache der Erschaffung der ersten Menschen durch Gott berichtet, bringt das zweite Kapitel, die Paradieserzählung, auch noch nähere Angaben über die Art und Weise dieser Erschaffung. Und zwar geschieht das in einer Weise, daß es deutlich ist, daß diese Angaben zur Uroffenbarung im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes, d. h. zu den von Gott selbst schon den ersten Menschen geoffenbarten Wahrheiten, gehören. Das gilt zunächst von der Erschaffung Adams. Denn wenn später nach dem Sündenfalle Gott den Adam ausdrücklich anredet mit der Strafandrohung: „Im Schweiße deines Angesichtes wirst du dein Brot verdienen, bis du zur Erde zurückkehrst, von der du genommen bist; denn du bist Staub und wirst zu Staub zurückkehren“ (Gen. 3, 19): so konnte das für Adam, der bis dahin nie einen toten Menschenleib in Staub hatte zerfallen sehen, nicht anders verständlich sein, denn als eine Erinnerung an eine ihm früher von Gott gemachte Mitteilung über die Art und Weise seiner Erschaffung. Daß auch die Einzelheiten der Erschaffung Evas in irgendeiner Weise mindestens Adam bekannt werden sollten, ergibt sich aus seinem Ausrufe: „Das ist nun einmal Fleisch von meinem Fleisch und Gebeine von meinem Gebeine,“ der, wie auch die in ihm sich offenbarende Kenntnis, offensichtlich von Gott durch die ganze Veranstaltung pädagogisch intendiert worden war.

Allgemeiner Charakter des biblischen Berichtes.

Wenn in dem Dekret der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 gesagt wird, „daß beim Niederschreiben des ersten Kapitels der Genesis es nicht die Absicht des heiligen Autors war, die innere Konstitution der sichtbaren Dinge und die Ordnung der Schöpfung auf wissenschaftliche Weise zu erklären, sondern vielmehr seinem Volke eine volkstümliche Kenntnis zu vermitteln, wie es die gewöhnliche Redeweise damals mit sich brachte, dem Sinn und der Fassungskraft des Menschen angemessen," — so gilt das natürlich, mutatis mutandis, auch von dem zweiten Kapitel der Genesis, das die näheren Umstände der Menschenschöpfung berichtet. Auch hier soll nicht eine wissenschaftliche Darstellung des Schöpfungsvorganges erfolgen, sondern der Bericht ist in seinen Einzelheiten deutlich durch pädagogische Zielpunkte bestimmt: die Bildung des Adam aus Erdenstaub gibt Gelegenheit, an die Schwäche und Hinfälligkeit seines Lebens zu erinnern, die Bildung der Eva aus einer Rippe sollte Adam die gleichwertige Zugehörigkeit seiner Gefährtin darstellen.

Diese „volkstümliche" Redeweise, von der das genannte Dekret spricht, kann sich besonders auch in der Anwendung mehr oder minder starker Anthropomorphismen offenbaren, in welche der eigentliche Sinn des Satzes eingekleidet wird. Was speziell eine der uns hier beschäftigenden Stellen betrifft, so sind so ziemlich alle Erklärer darin einig, daß das „formavit ex limo terrae — er bildete ihn aus dem Lehm der Erde" nicht in dem Sinne genommen werden dürfe, als habe Gott nach Art eines Töpfers mit seinen Händen die einzelnen Teile nacheinander aus der Lehmmasse heraus gebildet — für den heiligen Augustinus ist das eine „nimium puerilis cogitatio" (ein allzu kindischer Gedanke) —, sondern es liege nur eine sinnliche Veranschaulichung des ganzen Vorganges vor. Hier darf nun wohl noch hinzugefügt werden, daß dieser Anthropomorphismus nicht bloß vonseiten des „formavit — er bildete", also ex parte actionis vel personae agentis, besteht, sondern auch ex parte objecti vel materiae vorhanden sein kann, weil, ohne daß diese ebenfalls in sinnlich anschaulicher Weise bezeichnet worden wäre, eine solche Handlung nicht hätte geschildert werden können. Daß aber

als solche sinnlich faßbare Materie dort nicht im Sinne der Entwicklungslehre ein vorher existierender Tierleib in Betracht kommen konnte, ist klar, weil das jedenfalls dem damaligen Verständnis absolut unfaßbar, also das Gegenteil von anschaulich gewesen wäre.

Auf die Frage, wann und inwieweit eine Schriftstelle als anthropomorphisch angesehen und dementsprechend nach einem andern, eigentlichen Sinn gesucht werden müßte, gibt ebenfalls das genannte Dekret die Antwort, daß das erlaubt sei, „wenn sie sich ganz offenbar als solche darstellt, und den eigentlichen Sinn festzuhalten entweder die Vernunft verbietet oder ihn zu verlassen die Notwendigkeit zwingt". Eine ziemlich weitgehende Anwendung von dieser Regel machen die meisten Theologen nach dem Vorgang des heiligen Thomas von Aquin[10]) gerade auch in bezug auf die Schöpfung des Menschenleibes. Sie nehmen an, der Leib sei nicht in einem zeitlichen Verlauf und vor der Seele erschaffen worden, sondern in instanti, in demselben Momente, wo ihm die Seele eingegossen wurde. Es wird darauf hingewiesen, als was der Leib eigentlich zu betrachten gewesen wäre, wenn er wirklich vor der Seele schon bestanden hätte. Daß es ein bloßes Lehmgebilde gewesen sei, wird abgewiesen. Wenn er ein Gebilde aus Fleisch und Gebein gewesen, erhebe sich die Frage, ob es dann tot oder lebendig gewesen sei. Das erstere, daß es tot gewesen, wird wiederum abgewiesen. Beim zweiten wird die Schwierigkeit erhoben, was für ein Prinzip diesen Organismus dann belebt habe. Eine vernünftige Menschenseele nicht; denn diese sei ex hypothesi ja erst später geschaffen. Daß es eine Tierseele gewesen sei, wird (mit eventueller Ablehnung der Entwicklungslehre) ebenfalls abgelehnt. Einige Autoren werfen auch die Frage auf, ob dieser Organismus vielleicht ein Embryo gewesen sei, ähnlich dem Embryo im Mutterleibe vor seiner Beseelung. Diese Frage war auch um so berechtigter, weil es fast allgemeine Lehre der Scholastiker war, der auch der heilige Thomas von Aquin beipflichtete[11]), daß der aus dem Samen entstehende Fötus zuerst nur eine anima vegetativa besitze; später komme eine anima sensitiva, und erst ganz spät eine anima intellectiva, wo dann jedesmal beim Eintritt der höheren Seele die niedere zugrunde gehe. Aber auch diese Annahme, daß der menschliche Körper zuerst ein Embryo gewesen sei, wird abgewiesen. Zum Schluß wird dann, eben weil alle anderen Auswege als ungangbar erscheinen, der Satz aufgestellt, daß Leib und Seele in einem Augenblick, zusammen, erschaffen worden seien.

Diese ganze Aufstellung ist instruktiv aus zwei Gründen. Sie läßt erkennen, wie weit man von dem nächstliegenden Wortsinn einer Stelle, der hier zweifellos irgendwie ein Nacheinander fordert, sich entfernen kann, auch wenn, wie hier, nur rein innere Gründe es fordern. Ferner gewährt sie einen praktischen Einblick darin, bis

zu welch hohem Grade bei der Entscheidung einer exegetischen Frage Erwägungen rein philosophischer bzw. naturwissenschaftlicher, überhaupt profanwissenschaftlicher Art mitwirken können. Daraus ergibt sich dann weiter die Folgerung, daß diese Entscheidung bis zu einem gewissen Grade beeinflußt ist von dem jeweiligen Stande der philosophischen bzw. naturwissenschaftlichen Kenntnisse. Schon bei der Feststellung des „sensus obvius" einer Stelle kann dieser wechselnde Stand von Bedeutung sein. Denn wenn in einem gegebenen Zeitpunkte der Stand der Wissenschaft auch nicht einmal die Möglichkeit irgendeiner Tatsache ahnen läßt, so ist es klar, daß diese Tatsache bei der Berücksichtigung der Bedeutung einer Stelle dem Erklärer nicht in den Sinn kommen wird.

Diese Erwägungen müssen wohl einigermaßen herangezogen werden bei der Wertung der Tatsache, daß bei Erklärung der Stellen des 2. Kapitels der Genesis über die Erschaffung des Menschen sämtliche Heiligen Väter und älteren Exegeten einen Sinn derselben annehmen, welcher mit der Entwicklungslehre nichts zu tun hat, sondern die unmittelbare Schaffung des Menschenleibes durch Gott ausspricht. Denn zu ihrer Zeit war keine Form der modernen Entwicklungslehre bekannt. Im Gegenteil, wie schon oben (S. 524) hervorgehoben, die damals und bis vor kurzem noch festgehaltene Konstanz der Arten forderte geradezu für jede Art, also auch für die des Menschen, eine eigene Schöpfung. Somit war auch schon aus diesem Grunde eine andere Erklärung gar nicht zu erwarten.

Erschaffung Adams.

Aber auch nachdem durch das Auftreten der Entwicklungslehre der Gedanke an die philosophische und naturwissenschaftliche Möglichkeit einer anderweitigen Entstehung des Menschen Verbreitung gewonnen hat, ist bis jetzt die Erklärungsweise jener Stellen unter den neueren katholischen Exegeten nur insofern eine andere geworden, als von mehreren unter ihnen zugegeben wird, daß, wenn man die Stelle der Erschaffung Adams für sich betrachte, diese nicht n o t w e n d i g eine unmittelbare Schöpfung durch Gott fordere. Es wird darauf hingewiesen, daß Gen. 2, 14 ja auch von Tieren berichtet wird, sie seien aus der Erde gebildet worden, und trotzdem in Gen. 1, 24 (bzw. 20) es heißen kann, daß die Erde (bzw. das Wasser) die Tiere „hervorbringen" solle. Wird überdies die biblische Zulässigkeit einer Entwicklung für die „aus Erde gebildeten" Tiere zugegeben, wie das von sehr vielen katho-

lischen Gelehrten geschieht, so könnte der bloße Bericht, daß er „aus Erde gebildet" sei, auch für den Menschenleib kein Hindernis sein, die Entwicklung für ihn anzuerkennen. Auch die Stelle Gen. 3, 19: „. . . bis du zurückkehrst zur Erde, aus der du genommen bist; denn du bist Staub und wirst zum Staub zurückkehren" könnte ein solches Hindernis nicht sein. So wenig lediglich aus der Tatsache, daß auch die Tiere zum Staub zurückkehren, aus dem sie genommen sind, als wissenschaftliche Lehre gefolgert werden könnte, daß sie aus diesem „Staub" bei ihrer ersten Entstehung unmittelbar durch Gott „geformt" worden seien, ebensowenig könnte das für den Menschen angängig sein; jene Worte können auch nur den Grundstoff angeben wollen, aus dem in letzter Linie die Leiber des Menschen wie der Tiere sich aufbauen: aus keinen andern Grundstoffen nämlich bauen sie sich auf, als aus solchen, die auch in dem anorganischen Erdstoffe, dem „Staube", vorhanden sind.

Diese Auffassung der Schriftstellen über die Erschaffung Adams scheint auch die oben erwähnte Entscheidung der Bibelkommission nicht ausschließen zu wollen, wenn sie den historischen Literalsinn fordert für „die besondere Schöpfung des Menschen", indem hier, wohl absichtlich, nicht von einer „besonderen Schöpfung des Leibes" gesprochen wird. Eine „besondere [von der der übrigen Wesen, insbesondere der Tiere, getrennte, unabhängige] Schöpfung" des Gesamtmenschen wäre auch dann noch immer vorhanden, wenn nur die Seele durch einen besonderen Schöpfungsakt hervorgebracht und dem Körper eingeflößt würde, denn erst in diesem Augenblick kommt „der Mensch" zustande.

Erschaffung Evas.

Anders liegt die Sache mit dem Bericht über die Erschaffung Evas. Unter den älteren Exegeten war es allein Kardinal Caëtan, der die Bildung Evas aus der Rippe Adams als rein symbolischen, nicht wirklichen Akt deutete, der lediglich die Gleichwesentlichkeit Evas mit Adam dem letzteren habe anschaulich machen sollen. Die neueren katholischen Exegeten sind im allgemeinen nicht geneigt, so weit zu gehen, und die mehrfach angeführte Entscheidung der Bibelkommission fordert den historischen Literalsinn ausdrücklich auch für „die Bildung des ersten Weibes aus dem ersten Menschen". Bei einer

solchen Fassung des Sinnes dieser Stelle ist es natürlich schwer einzusehen, wie damit irgendeine Form der Entwicklungslehre noch vereinbar sein könnte.

Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß eine Anzahl zum Teil hochkonservativer Theologen, wie z. B. Hoberg, die sogenannte Visionshypothese lehren, welche annimmt, daß der gesamte Schöpfungsvorgang dem ersten Menschen in belehrenden Visionen gezeigt wurde im Augenblick seiner Erschaffung. So nimmt Hoberg speziell denn auch die Erschaffung Adams und Evas als gleichzeitig an. Der besondere Bericht über die Erschaffung Evas ist ihm nur „ein Detailbild aus der Schöpfungsvision“[12]), und „die Wegnahme der Rippe aus Adams Leibe und die Bildung des Weibes aus derselben ein visionärer Akt symbolischer Art, der den Zweck hat, den Schlußpunkt in der Belehrung des ersten Menschen zu bilden“[13]). An die Visionstheorie anknüpfend, ist auch eine Erklärung des Berichtes über die Schaffung Evas vorgebracht worden, die besonders darauf hinweist, daß in demselben mehr noch als die körperliche, die geistige Gleichwesentlichkeit Evas mit Adam betont wird, und die von da aus zu einer Auffassung des Berichtes gelangt, die zwar nicht für die Entwicklungstheorie eintritt, sie aber auch nicht direkt ausschlösse; aber diese Erklärung ist doch noch nicht genügend in theologischen Fachkreisen durchgearbeitet, als daß sie hier vorgetragen werden könnte. —

Bibelexegese und Entwicklungslehre.

So hat also auch nach dem Auftreten der Entwicklungstheorie die katholische Exegese des Schöpfungsberichtes des Menschenleibes bis jetzt sich nicht allzuweit von der alten traditionellen Erklärung entfernt. Das ist psychologisch vollkommen verständlich nach all den Übertreibungen und Mißbräuchen, die so manche Entwicklungstheoretiker sich haben zuschulden kommen lassen. Es ist aber auch in weitgehendem Maße wissenschaftlich, logisch gerechtfertigt angesichts dessen, daß die profanen Wissenschaften bis jetzt nichts wirklich Gesichertes vorbringen können, was für die Annahme des Entwicklungsgedankens entscheidend wäre, und angesichts besonders der Uneinigkeit und des gegenseitigen Widerspruches selbst der besonnenen Forscher.

Gegenüber der anderen Tatsache aber, daß auch unter den besonnenen Fachgelehrten — Geologen, Paläontologen, Anthropologen — sich zurzeit wohl keiner befindet, der bei dem jetzigen Stande

unseres Wissens den Entwicklungsgedanken vollständig abzulehnen wagen würde, sondern im Gegenteil alle mehr oder weniger zu seiner Annahme hinneigen, und angesichts der weiteren Tatsache, daß der biblische Bericht ganz offenbar keine wissenschaftliche Belehrung über diese Frage geben will, könnte man fragen, ob es gut und geraten wäre, diesen Bericht schon jetzt in einer solchen Weise zu exegisieren, daß er ausschließlich mit einer wissenschaftlichen Auffassung übereinstimmt, nämlich mit einer solchen, die den Entwicklungsgedanken ablehnt und für die Konstanztheorie eintritt. Es wird von Interesse sein, die Auffassung eines so eifrigen Gegners der Entwicklungstheorie, wie Professor Dr. A. Schmitt es ist, über diesen Punkt zu vernehmen; er schreibt[14]): „Übrigens muß man beachten, daß der biblische Autor uns über die Entstehungsweise des menschlichen Leibes nicht belehren will, und daß ihm das Problem einer möglichen allmählichen Entwicklung ganz ferne lag. Darum wird man in dem biblischen Schöpfungsbericht eine von Gott geoffenbarte Entscheidung über unsere Frage kaum erwarten dürfen. Der biblische Bericht erzählt uns, daß die Organismen aus der Erde entstanden, also auch irdisch sind. Der Mensch dagegen hat zwar einen Leib und ein Leibesleben, das in vielen Stücken Ähnlichkeiten mit dem Tiere aufweist, aber der Mensch lebt auch ein höheres, geistiges Leben, das durch ein von Gott ihm eingehauchtes, nicht schon in den Kräften der Naturwesen vorhandenes Prinzip bedingt und verursacht ist. Mehr will uns die Bibel offenbar nicht sagen."

Es ist zweifellos, daß, selbst wenn man annimmt, daß die natürlichen Wissenschaften einmal dahin gelangen könnten, über allen Zweifel sichere Beweise für die Entwicklungstheorie beizubringen, auch dann noch selbst die scharfsinnigste und dieser Theorie wohlgesinnteste Exegese nicht imstande wäre, in dem Bericht der Heiligen Schrift ebenfalls eine positive Bestätigung für diese Lehre zu finden; es kann keinerlei wirklichen Sinn dieser Stellen geben, der ihr diesen Dienst leisten könnte. Wenn man aber mit Professor Dr. Schmitt „in dem biblischen Schöpfungsbericht eine von Gott geoffenbarte Entscheidung" über diese Frage überhaupt nicht findet, dann dürfte es andererseits auch keine Deutung dieser Stellen geben, die für die Gegenseite, die Konstanztheorie, den entscheidenden Ausschlag gäbe. Die natürlichen Wissenschaften wären dann genötigt, einzig sich selbst zu bemühen, in unablässigem Forschen, um diese Frage zum Austrage zu bringen.

So weist denn zwar auch der oben genannte A. Schmitt die Ansichten der katholischen Theologen Baum, (Engert) und Thöne zurück, welche meinen, daß man schon jetzt die Entwicklungslehre in bezug auf den Körper annehmen müsse, eine Ablehnung, der man nur ganz entschieden zustimmen kann, da die genügenden Voraussetzungen für eine solche positive Zustimmung tatsächlich jetzt

nicht vorhanden sind. Schmitt kommt dann aber weiter zu dem Ergebnis: „Ich wiederhole daher meine Meinung, daß wir durch die bisherigen Ergebnisse der Wissenschaft nicht veranlaßt sind, eine Abstammung des Menschenleibes aus dem Tiere anzunehmen.“ Wie schwach er auch sei, ein gewisser Akzent liegt selbst bei diesem Ausspruch eines eifrigen Gegners der Entwicklungstheorie noch auf dem Worte „bisherig“[15]). Er muß denn auch zugeben: „Wenn also auch die Meinung, daß der menschliche Leib mit dem Tiere nicht in genetischem Zusammenhange steht, mit den althergebrachten Anschauungen der Theologie und der Bibel besser harmoniert als die andere Anschauung [daß ein solcher Zusammenhang doch bestehe], so läßt sich doch nicht gerade behaupten, daß eine allmähliche Entwicklung philosophisch und theologisch absolut undenkbar wäre, wie es auch Wasmann schon ausgeführt hat. Große Wahrscheinlichkeit könnten wir ihr aber auch vom philosophischen Standpunkte aus nicht zuschreiben.“ Wir sind sogar der Meinung, daß man vom philosophischen Standpunkt aus überhaupt nichts Positives zugunsten dieser Annahme vorbringen kann. Die Philosophie hat hier kaum mehr als negativ regulierend in Aktion zu treten. Die positive Entscheidung werden wohl die Naturwissenschaften bringen müssen. Das scheint auch Schmitt zuzugeben, wenn er schreibt: „Wenn die naturwissenschaftliche Forschung uns eine einheitliche Anschauung über den Stammbaum der Menschen vorlegen könnte, welche aber auf tatsächliche Funde sich stützen müßte, nicht bloß erschlossen sein dürfte aus vergleichender Anatomie und Embryologie und naturalistischem Monismus, dann hätte auch der Theologe einen Grund, sich ernsthaft mit der Frage zu beschäftigen, ob wir eine Entwickelung aus dem Tiere wenigstens für den menschlichen Leib annehmen sollen, und zu prüfen, wie wir dann die Theorien mit den Forderungen der Philosophie und der Theologie vereinbaren könnten.“ Obwohl also Schmitt für jetzt der Entwicklungstheorie so ablehnend gegenübersteht, so wagt er doch nicht, es für unmöglich zu erklären, daß einmal Funde gemacht werden könnten — er müßte wohl noch hinzunehmen, daß solche „Funde“ nicht bloß in der Paläontologie, sondern auch in der Ethnologie möglich seien —, die „eine einheitliche Anschauung über den Stammbaum des Menschen“ ermöglichten. Alle übrigen, und, wie Schmitt selbst wohl zugeben wird, bedeutenderen katholischen Paläontologen (und Ethnologen) werden, wie oben (S. 533—534) schon gesagt, diese Möglichkeit wohl noch für einige Grade stärker einschätzen. — — —

Zusammenfassung.

Bei der profanwissenschaftlichen Forschung hatten wir keine sicheren Aufstellungen über den Ursprung des menschlichen Leibes finden können, wohl aber mußten wir eine bei allen hierhin gehörigen Fachgelehrten herrschende N e i g u n g feststellen, diese Frage im Sinne des Entwicklungsgedankens

zu bejahen. Umgekehrt dagegen trafen wir bei so ziemlich allen katholischen Exegeten des Schöpfungsberichtes mindestens die wohl noch stärkere Neigung an, diese Frage im gegenteiligen Sinne zu entscheiden, indem sie die betreffenden Stellen des Schöpfungsberichtes einzig im Sinne der Konstanztheorie erklären. Es ist noch immer kein Gegensatz, was hier zwischen den beiden Gruppen von Gelehrten zutage tritt, da ein solcher nur zwischen beiderseits als gesichert bezeichneten Ergebnissen eintreten kann. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß eine starke Verschiedenheit der Anschauungen vorhanden ist. Solche Verschiedenheiten sind nichts Auffallendes und haben nicht immer etwas Beunruhigendes an sich. Sie treten in der Geschichte der Wissenschaften immer dann auf, wenn die Wissenschaft sich in einer Gärungs- und Durchgangsperiode befindet und vorzüglich dann, wenn ein neuer treibender Gedanke, der in die Untersuchung geworfen wurde, noch nicht nach allen Seiten hin ausgedacht worden ist.

Diese Verschiedenheit wird, soweit rein menschliche Faktoren dafür in Frage kommen, gehoben einzig durch die Weiterführung einer eindringlichen, besonnenen Forschung, die keine Erwägung außer acht läßt, die aber schließlich den Mut hat, auch allbeliebten Tagesmeinungen entgegenzutreten, selbst auf die Gefahr hin, glänzende Träume zu vernichten.

Wenig werden dagegen in unserer Frage nützen können Erwägungen über die Konvenienz dieser oder jener Ursprungsweise der Menschen; solche Erwägungen können allenfalls hier und da Stimmung machen, eine Entscheidung können sie nicht bringen. Es ist von Interesse zu sehen, wie in dieser Auffassung sich zwei hervorragende katholische Gelehrte entgegenkommen, von denen der eine Anhänger, der andere Gegner der Anwendung des Entwicklungsgedankens auf den Menschen ist. Sie lehnen nämlich beide die auf manchen Seiten beliebte Berufung auf die entwürdigende Niedrigkeit des Ursprunges des Menschengeschlechtes ab, die bei der entwicklungstheoretischen Auffassung sich ergeben solle, indem sie auf die niederen Zustände hinweisen, die, wie von niemand geleugnet wird, jeder Einzelmensch in seiner eigenen Entwicklung durchmacht.

So schreibt der ausgezeichnete französische Paläontologe A. Gaudry: „Welches auch immer eines Tages das Genie eines Menschen sein mag, er beginnt damit, ein mikroskopischer Vitellus, dann ein Blastoderme, dann ein Fötus zu sein; dann kommt er zur Welt, Sensibilität offenbart sich, seine Tätigkeit nimmt zu, und später leuchtet ein Schimmer der Intelligenz auf, der langsam erstarkt. Es

gibt hier also eine Erscheinung neuer Kräfte; denn es wäre schwierig zu behaupten, daß die in den Ovarien der Mutter enthaltenen Ovuli oder die Spermatozoen des Vaters in sich selbst ein intellektuelles Prinzip besäßen. Ein Wesen, das ein Raphael, ein heiliger Vinzenz von Paul, ein Descartes werden kann, beginnt so einfach, daß es ganz im Anfange nicht die Kennzeichen des Menschenstammes hat: es hat nur die Charaktere, die dem Tierreich eigentümlich sind. Jedermann gibt das zu. Weshalb sollte man nicht zugeben, daß das, was sich zu unseren Zeiten zuträgt, sich auch ehemals vollzogen habe? Warum sollte die Schwierigkeit, die Grenze zwischen psychischem und materiellen Vorgängen festzustellen, anstößiger sein, wenn es sich um vergangene Zeiten als wenn es sich um die Gegenwart handelt?"

Fast gleichbedeutend mit dem ersten Teile dieser Darlegungen läßt sich der gelehrte Polyhistor und Philosoph Prof. Dr. Gutberlet vernehmen: „Es ist nicht einzusehen, wie der Mensch eine Abstammung von Tieren erniedrigender finden soll, als eine individuelle Entwicklung aus Formen, die noch unter den niedrigsten Organismen stehen, da sie nicht einmal für sich existenzfähig sind wie diese. Wenn einmal vor Jahrtausenden unser Geschlecht Entwicklungsstadien durchgemacht hat, die ein jeder von uns im fötalen Zustande in eigener Person durchmachen muß, so ist letzteres, was doch niemand leugnet, gewiß demütigender als ersteres[16])."

Natürlich können diese Erwägungen auch keine Begründung für einen evolutionistischen Ursprung des Menschen bilden. Eine begründete Entscheidung in dieser Frage wird sich eben in keinem Falle auf Empfindungen stützen, sondern, wie auch Gutberlet weiter fortfahrend darlegt, auf verstandesmäßige und wissenschaftliche Erwägungen.

Diese Entscheidung können wir mit um so größerer Ruhe abwarten, weil wir bei der für uns in ungleich höherem Maße bedeutungsvollen Frage von dem Ursprung der Seele des Menschen bereits jetzt auch von seiten der natürlichen Forschung aus eine so klare Sachlage vorfinden, daß sie jede Ungewißheit ausschließt. Und diese Sachlage entscheidet in dieser Frage gegen die Entwicklungstheorie.

§ 3. Ursprung der Seele des Menschen. Geistige Beschaffenheit des ersten Menschen.

Materialistisch wie auch irgendwie monistisch gesinnte Anhänger der Entwicklungslehre dehnen dieselbe auch auf die Seele des Menschen aus: auch diese habe sich aus schon vorhandenen tierischen „Seelen" langsam emporentwickelt. Das ist eine Überspannung des Entwicklungsgedankens und eine rein ideologische Konstruktion, stützt sich aber in keiner

Weise auf exakt beobachtete Tatsachen. Im Gegenteil, je mehr in den letzten Jahren die allenfallsigen Indizien für eine körperliche Abstammung des Menschen sich gemehrt haben, um so zahlreicher sind andererseits die Beweise dafür geworden, daß für die menschliche Seele solche Abstammungszusammenhänge in keiner Weise existieren, und das zwar bis zu dem Grade, daß, während selbst für die körperliche Abstammung die erforderlichen, vollkommen zweifellosen Belege bis jetzt durchaus nicht erbracht sind, für die Nichtabstammung der Seele des Menschen die zweifellos entscheidenden Beweise schon jetzt genügend vorliegen.

Wir folgen hier wiederum den beiden Führerinnen, die uns von der ältesten Vorzeit der Menschen berichten, der Vorgeschichte (Prähistorik) und der Völkerkunde (Ethnologie), und diese lassen uns unzweifelhaft erkennen, daß, wie weit zurück wir auch an der Hand positiver Beweisstücke in die Menschengeschichte vordringen mögen, stets der Mensch im Vollbesitz der wesentlich gleichen geistigen Ausrüstung sich befindet. Indem wir diese positiven Beweisstücke jetzt zusammenstellen, bauen wir zugleich den Beweis dafür auf, daß der erste Mensch seiner ganzen geistigen Veranlagung nach, welches auch immer seine körperliche Entwicklung gewesen sein könnte, fähig war, göttliche Offenbarungen von der Art entgegenzunehmen, wie sie uns die ersten Kapitel der Heiligen Schrift berichten. Wir werden dabei sehen, daß, wenn jene natürlichen Beweisstücke nicht den direkten historischen Beleg für diese Offenbarungen erbringen — das Dokument für die geschichtliche Wahrheit derselben ist die Heilige Schrift selbst —, sie doch mit voller Deutlichkeit die Wirklichkeit eines Zustandes uralter Menschheitsentwicklung uns beglaubigen, der jenem in der Heiligen Schrift geschilderten in vielen Einzelheiten so nahe kommt, daß er leicht als aus ihm hervorgegangen sich begreifen läßt.

A. Die Angaben der Prähistorik.

Nur spärlich ist es, was die Vorgeschichte, jene Wissenschaft, die sich mit den in der Erde gefundenen Resten der früheren Menschen beschäftigt, uns über die geistige Ausstattung der ersten Menschen zu berichten weiß. Kein Wunder auch bei

der langen Reihe der Jahrtausende, die seitdem verflossen sind. Die Lieder und Gesänge, die jene vorgeschichtlichen Menschen gesungen haben können, die Sagen und Märchen, die sie sich erzählt, die Mythen, die sie erdichtet, die Sprichwörter, die sie ersonnen haben können, die damals alle nur von Mund zu Mund in lebendiger Überlieferung fortgepflanzt wurden, da es in diesen Urzeiten eine Schrift natürlich nicht gab: sie alle sind haltlos verweht, als der letzte Mund verstummte. Von der Welt- und Lebensauffassung, den religiösen und sittlichen Anschauungen jener Menschen ist keine Kunde erhalten geblieben. Doch, ja, schon bei den ältesten Skeletten, die sich gefunden und die viele, viele Jahrtausende zurückreichen, denen von Le Moustier und La Ferrassie in der Dordogne, Chapelle aux Saints (Corrèze), dann von Spy in Belgien, können wir mit aller Sicherheit feststellen, daß die entseelten Körper nicht einfach hingeworfen und allen Zufällen überlassen wurden, sondern daß sie mit Sorgfalt begraben worden sind. Dies und die Beigaben, die sich in den Gräbern finden, zeugen deutlich von dem Glauben an ein Fortleben im Jenseits, wie von pietätvollem Verhalten dieser Menschen zueinander. Sonst wissen wir freilich von ihren sozialen Verhältnissen, den Familienverhältnissen, den Beziehungen der Eltern, Gatten, Kinder, Geschwister, Stammesgliedern zueinander nichts.

Auch von der materiellen Kultur jener Zeiten, die uns wie in einem Spiegel den allgemeinen Grad ihrer geistigen Entwicklung schauen lassen könnte, sind uns nur ärmliche Trümmer erhalten. Daß es nur Trümmer, höchst unvollständige Reste sind, wird nicht immer genügend beachtet. Es ist ja klar, daß nur die widerstandsfähigen Steingeräte die Jahrtausende haben überdauern können, daß dagegen alle Geräte, die aus schwächeren Stoffen, so alle aus Holz, viele aus Muscheln und Knochen, längst zergangen sind, obwohl doch auch in ihrer Bearbeitung ein hoher Grad von Kunstfertigkeit sich offenbaren konnte. Wenn früher A. de Mortillet die Knochenbearbeitung erst in den späteren Schichten des Magdalénien, höchstens im Solutréen entstehen ließ, so hat Abbé H. Breuil jetzt gezeigt, daß ihr Beginn noch vor das Solutréen angesetzt werden muß.

Aber es ist wahr, wir haben zweifellos zuzugeben, daß die materielle Kultur der frühesten Menschen auf keiner hohen Stufe gestanden hat, daß z. B. die ältesten, die sogenannten altpaläolithischen Werkzeuge recht roh und ungefüge sind. Indes es wäre grundfalsch, daraus ohne weiteres auch auf eine niedrige Geistesverfassung dieser Menschen schließen zu wollen. Die materielle Kultur bedarf zu ihrer Entfaltung insbesondere auch der mechanisch manuellen Fertigkeiten, die immer und überall nur im Laufe der Zeit gewonnen werden können; selbst das größte Genie, am Anfang einer Entwicklung stehend, kann deshalb dort zunächst nur Unvollkommenes hervorbringen. So urteilte denn auch auf der Kölner Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte (1908) Prof. Dr. Klaatsch: „Der primitive Mensch darf weder als schlecht noch als dumm bezeichnet werden. . . . Der primitive Mensch, unser Ahne, ist als ein hochstehendes Wesen zu schätzen, das in mancher Hinsicht an Kraft der Individualität und Kampfesmut den Epigonen der Kultur überlegen war.“

Übrigens verrät auch das einfachste, roheste Werkzeug, das wir in diesen uralten Stätten menschlichen Aufenthaltes und Wirkens finden, daß hier ein Geist gewaltet hat, der das Verhältnis von Ursache und Wirkung erfaßte, durch seine Umwandlung in Mittel und Zweck den Grundgedanken auch der genialsten späteren Erfindungen in die Tat umsetzte und damit die unerläßliche Grundlage zu allen späteren Kulturfortschritten legte. Kein Tier hat jemals diesen Rubikon überschritten. Was man von Steinen und Äxten erzählt, mit denen z. B. Affen wie mit Waffen-Werkzeugen auf ihre Angreifer losgegangen seien, reduziert sich für eine exakte Kritik regelmäßig auf das planlose, aus erregtem Affekt hervorgegangene Ergreifen dessen, was gerade zunächst zur Hand war. Nie hat ein Tier andere Werkzeuge gebraucht, als die Teile seines Körpers, die aber alle unter der Herrschaft seines die lebendigen Nerven und Muskeln influierenden Instinktes stehen. Die Herrschaft dieses Instinktes hört aber sofort auf, sobald es sich um die nicht unter dem Einfluß des eigenen Lebensprinzips stehenden Gegenstände der äußeren Natur handelt, aus der doch die eigentlichen Werkzeuge entnommen sind, die der Mensch ver-

wenden konnte. Dem Menschen ist das Werkzeug eine Verlängerung des Armes, eine selbsterfundene Weiterbildung seines von der Natur ihm gegebenen Werkzeuges, durch die er mit immer geringerem Kraftaufwand immer größere Leistungen zu vollbringen lernte und schon am Ende der paläolithischen Zeiten Werkzeuge und Kunsterzeugnisse zutage förderte, die unsere Bewunderung erzwingen.

Nehmen wir jetzt noch hinzu, daß wenigstens an einer der ältesten Fundstätten, in Taubach bei Weimar und wahrscheinlich auch in Krapina (Kroatien), deutliche Anzeichen dafür vorhanden sind, daß die dortigen Menschen den Gebrauch des Feuers gekannt haben, so erblicken wir schon diese ältesten Anfänge der Menschheit im Besitz wesentlicher Bestandteile der menschlichen Kultur und dadurch von aller tierischer Entwicklung gründlich geschieden.

So liefert also selbst in ihrer Trümmerhaftigkeit die älteste, die altpaläolithische Vorgeschichte Beweise genug, daß auch die frühesten Menschen, bis zu denen wir vordringen können, von einer Beschaffenheit waren, daß daraus keinerlei Gegeninstanz entnommen werden kann gegen die Annahme, daß sie fähig gewesen seien, Offenbarungen der Arbeit entgegenzunehmen, wie sie uns die ersten Kapitel der Genesis berichten.

Wenn einige Gelehrte aus gewissen Merkmalen am Kinn und Gaumen uralter Skelette schließen wollten, daß diese Wesen noch nicht zur Sprache fähig gewesen seien, daß ihnen also eines der spezifischen Merkmale wahrhaften Menschentums gemangelt habe, so ist das nur ein Versuch gewesen, den berüchtigten „homo alalus“ Häckels aus dem schemenhaften Dasein willkürlich phantastischen Apriorismus, das er bis jetzt fristete, in die exakte Wirklichkeit überzuführen. Aber ein so bedeutender und dabei der Entwicklungstheorie so ergebener Forscher wie H. Klaatsch erklärt rundweg: „Schlüsse auf die Sprachfähigkeit und dergleichen lassen sich aus diesen Verschiedenheiten absolut nicht ziehen, sonst käme man vielleicht dazu, auf Grund des Knochenbefundes manchen Australiern [die natürlich sämtlich wohlausgebildete Sprachen besitzen] die Sprache abzuerkennen[17])!“

B. Die Angaben der Ethnologie.

a) Allgemeine Charakterisierung.

Umfassender sind die Auskünfte, welche die zweite unserer beiden Führerinnen, die Ethnologie, über die geistigen Fähigkeiten der primitiven Menschheit zu geben vermag. Denn nicht Bruchstücke einer längst begrabenen Vergangenheit, sondern das volle, noch unerloschene Leben von Völkern führt sie uns vor, insbesondere jener sog. Naturvölker, die, wie wir ja gesehen, die Zustände einer älteren Vorzeit noch bis auf unsere Tage fortführen. Nun hat man freilich oft genug uns diese Völker als auf der Grenze der Tierheit stehend dargestellt: Wesen fast noch ohne Sprache und geistiges Leben, jeder höheren, insbesondere jeder religiösen und ethischen Regung bar; solche Wesen, so schloß man dann, seien doch jedenfalls unfähig gewesen, eine übernatürliche Offenbarung entgegenzunehmen, und schon deshalb könne der Bericht über eine solche, wie ihn die ersten Kapitel der Genesis darbieten, nicht wahr sein.

Bisherige Auffassung.

Es soll hier nicht untersucht werden, wie weit solche Urteile direkt durch religionsfeindliche Tendenzen hervorgerufen oder beeinflußt waren. Sicher ist, daß sie vielfach ihre Quellen hatten in den oberflächlichen Berichten flüchtiger Reisender, denen der allerdings niedrige Zustand der äußern Kultur dieser Völker und das Seltsame vieler ihrer Anschauungen und Sitten oft zu gräßlichen Gesamtbildern zusammenfloß. Nicht weniger aber hat zu solchen Urteilen geführt eine grundfalsche Anwendung des Entwicklungsgedankens auf das Völkerleben, wie sie bis vor kurzem auch in eigentlich wissenschaftlich-ethnologischen Werken herrschend war. Nach dieser Auffassung gehörte an den Anfang der Entwicklung des Menschen das möglichst Unvollkommene und Niedrige, und das vor allem suchte man nun in dem weiten Gebiete der Naturvölker, die man mehr oder weniger unterschiedlos in einen großen Topf zusammenwarf. Was man nun innerhalb dieses weiten Rahmens an Rohem, Unbeholfenem, Dummem und Seltsamem fand — kein Zweifel, daß es dessen

recht viel, nicht nur bei den Naturvölkern, gibt — und je mehr es sich dem Superlativ dieser Eigenschaften näherte, um so näher wurde es an den Anfang hinzu verlegt; das von da aus dann konstruierte stufenweise, beständige Ansteigen zu Vollkommnerem, Höherem, Edlerem, Verständigerem, das nannte man Entwickelung des Menschen. Kein Wunder, daß jener Anfang dann niedrig und unmenschlich genug ausfiel, und daß erst allmählich die Lichtstrahlen des Geistes und der Gesittung ein solches wüstes Chaos zu durchdringen vermochten.

Ein Umschwung. Mehr und mehr aber bricht jetzt eine andere Methode sich Bahn, die, auf mühevolle Einzeluntersuchungen insbesondere zunächst der Sprachen und der Gegenstände der materiellen Kultur sich stützend, aus den Ergebnissen derselben eine von aller subjektiven Einschätzung freie Stufenfolge der Kulturschichten ableitet und damit einen Gang der Kulturentwicklung feststellt, der von den aprioristischen Konstruktionen der alten Schule in ganz überraschender Weise abweicht.

Danach hat zwar die materielle Kultur einen geringen, einfachen, selbst ärmlichen Anfang gehabt, aber auch in diesem leuchtet das heilige Feuer des wirklich menschlichen Genius durch. Die intellektuelle Entwicklung hat in der ständig wachsenden äußeren Kulturarbeit sich freilich schulen können, hat an formaler Tüchtigkeit zugenommen und besonders eine Menge von Einzelkenntnissen aufhäufen können. Aber es gibt kein Volk, auch nicht das allerprimitivste, bei dem nicht wirklich geistiges Denken und Arbeiten in voller Wirklichkeit und Wahrheit, reich ausgebildet, vorhanden wäre. Ja, wir finden selbst, daß erst eine geraume Strecke nach dem ersten Anfang der Völkerentwickelung eine Zone sich auszubreiten beginnt, in der unregelmäßiges, sprunghaftes Denken seltsame, bizarre Anschauungen zu bedenklicher Höhe anwachsen läßt. In noch weit größerem Umfang sehen wir eine derartige degenerative Entwicklung das religiöse und ethische Gebiet überwuchern. Zwar sind es Formen von schlichter, wie kindheitshafter Einfachheit, die wir hier gerade am Anfang der Entwicklung finden; aber je näher diesem Anfang, um so weniger des Abgeschmackten und Verzerrten,

um so mehr wirklich innerlich Reines und Hohes finden wir, und alle die Kompliziertheit und der Reichtum, der in den späteren Perioden mehr und mehr anhebt, kann nicht hinwegtäuschen über den inneren Verfall, der stets wachsend Hand in Hand damit geht.

Das Gesamtbild des Völkeranfanges, das hier in großen Zügen entworfen worden ist, gilt von sämtlichen Pygmäenstämmen — den Negrillen von Zentralafrika, den Andamanesen, den Semang auf Malakka, den Negritos auf den Philippinen, und einigermaßen auch den Buschmännern in Südafrika —, eben jenen kleinwüchsigen Menschenstämmen, die von der neueren Forschung als die zu den ethnologisch und wahrscheinlich auch anthropologisch ältesten uns erreichbaren Völkern gehörend, als die Kindheitsvölker der alten Menschheit, dargetan sind. Ihnen schließen sich in vielen Punkten auch die Südostaustralier (und Tasmanier) an, die als die älteste Bevölkerungschicht einer so alten Völkergruppe, wie es die Australier überhaupt sind, zu gelten haben. Nicht als ob diese Völker uns den ersten Menschen, wie er einstens war, noch vollständig unversehrt bewahrt hätten — denn eine Entwicklung, und zwar des Verfalls, haben zweifellos auch sie schon hinter sich —, aber von allen auf der Welt lebenden Völkern kommen jedenfalls sie dem ersten Menschen in vielen Punkten verhältnismäßig noch am nächsten. Es ist also klar, daß, wenn man irgendwo von den jetzt lebenden Menschen aus eine Kenntnis der ersten Menschen erlangen will, man dann zuerst und vor allem von ihnen ausgehen muß. Das werden wir denn auch in dieser Betrachtung tun. Die übrigen Naturvölker und noch mehr die Kulturvölker stellen schon fortgeschrittenere und darum spätere Menschheitsformen dar; sie werden wir also nur dort heranziehen, wo auch diese späteren Formen ausdrücklich in die Untersuchung mit einbezogen werden müssen.

Von den hier bezeichneten frühesten Stämmen steht es unzweifelhaft fest, daß ihre intellektuelle Begabung nach der formalen Seite hin hinter der der übrigen Menschen in keiner Weise zurücksteht. Die Negrito, Semang und zentralafrikanischen Pygmäen haben zwar, soweit man bis jetzt sieht, die Sprachen ihrer Nachbarstämme angenommen. Die übrigen Pygmäenstämme haben aber auch jetzt noch eigene Sprachen, die Allgemeinbegriffe bilden, sie zu urteilenden Sätzen gebrauchen und die Urteile zu Schlußfolgerungen aneinanderreihen. Daß ihr Denken das logische, kausalforschende ist, beweisen ebenfalls ihre wenn auch einfachen, so doch zweckmäßigen Werkzeuge; sie sind wahrscheinlich die Erfinder der ersten Fernwaffe der Menschen, von Bogen und Pfeil; die Australier gebrauchen den Bumerang, der, wie Gräbner hervorhebt, „einen hohen Grad technischen Geschicks und lebendigen Geistes verrät“. Das rein asso

ziative Zauberdenken, das über alle Gesetze der regelrechten Kausalität sich hinwegsetzt, ist gerade bei diesen Völkern viel weniger entwickelt als auf späteren Kulturstufen, bei denen es oft in üppigster Fülle wuchert. Es gibt Forscher, welche die Pygmäen, was Lebhaftigkeit und Schärfe des Geistes anbetrifft, über manche der kulturell höheren Völker stellen.

b) Ethik.

Wer bis dahin die Naturvölker nur aus gewissen Reisebeschreibungen oder ethnologischen Werken kennen gelernt hat, die die Grausamkeiten, Unsittlichkeiten und sonstigen Scheußlichkeiten dieser Völker mit grellen Farben schilderten, wird erstaunt sein, von all dem bei diesen Anfangsvölkern so ganz wenig, vielfach gar nichts, dagegen zahlreiche Züge echter, hoher Sittlichkeit anzutreffen.

Der wilde, rücksichtslose Kampf ums Dasein, der auch ganz besonders die Anfänge der menschlichen Entwicklung begleitet haben soll, ist hier gar nicht oder nur in schwachen Formen anzutreffen. Streitigkeiten, Verwundungen, Tötungen sind seltener als anderswo; es scheinen selbst eigentliche Waffen zum Nahkampf ursprünglich gefehlt zu haben. Gänzlich fehlt die Menschenfresserei mit den so oft sie begleitenden Greueln des Menschenraubes. Unbekannt sind gesetzliche Verstümmelungen oder körperliche Quälereien oder Menschenopfer. Unbekannt ist endlich die Sklaverei; die Freiheit ist vielmehr das am heißesten geliebte und nirgendwo angetastete Gut jedes einzelnen.

Als Stammesgebot herrscht ein ausgesprochener Altruismus, der sich selbst Opfer auferlegt — z. B. bei der Verteilung der Nahrungsmittel —, um auch minder Begünstigten das Dasein zu erhalten und zu verbessern. Das zeigt sich besonders in der Familie: die Eltern sind mit den Kindern durch Liebe und Sorgfalt, die Kinder mit den Eltern durch Ehrfurcht, dankbare Liebe und Gehorsam verbunden; sowohl der Mord der Eltern, als das verbrecherische Abtreiben der Leibesfrucht und Kindesmord sind unbekannt. Aber auch über die Grenzen der Familie hinaus geht dieser Altruismus: schon die Kinder werden darin erzogen, daß man für Alte, Schwache,

Witwen und Waisen sorgen, Liebe, Freundlichkeit, Höflichkeit, Gastfreundschaft üben müsse. Auch Züge persönlicher Hingebung und Aufopferung fehlen nicht.

Nicht nur der Begriff des Eigentums ist gekannt, sondern alle Berichterstatter stimmen darin überein, daß Ehrlichkeit diesen Völkern in hohem Maße eigen, Raub und Diebstahl bei ihnen nahezu unbekannte Dinge sind.

Nicht minder wird diesen Völkern allgemein Wahrheitsliebe, Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit nachgerühmt, so daß Lüge und Verstellung jedenfalls selten bei ihnen angetroffen werden.

Was die Verhältnisse der geschlechtlichen Sittlichkeit anbetrifft, so fehlen hier zunächst alle die Ausschweifungen, die bei späteren kulturell höherstehenden Natur- und erst recht Kulturvölkern — oft so reichlich sich finden. Nirgendwo wird berichtet von geheimen, geduldeten oder gar befohlenen Orgien bei nächtlichen Festen und Tänzen, von unnatürlichen Lastern. Das Schamgefühl ist in nicht geringem Maße vorhanden, die durchgängige Bekleidung der Frauen und die Bekleidung der Männer in den meisten Stämmen beruht deutlich nur auf diesem Grunde, so daß es klar wird, daß die Kleidung überhaupt, nicht wie manche Ethnologen wollten, erst aus dem Schmuck sich entwickelt habe. Daß die Bekleidung vielfach erst beim Eintritt der Pubertät angelegt wird, zeigt vielmehr deutlich, daß sie mit dem Schamgefühl in Beziehung steht, und könnte als eine abgeschwächte Parallele zu dem Unbekleidetsein der Stammeltern bis zu ihrer Erlangung der Erkenntnis von Gut und Böse gelten. Bezüglich der vorehelichen Keuschheit scheint bei mehreren Stämmen allerdings eine gewisse Freiheit zu herrschen; es gibt indes Stämme, bei denen auch diese gefordert wird, und Zuwiderhandlungen streng gestraft werden.

In der Ehe wird die Treue jedenfalls von beiden Eheleuten gleichmäßig gefordert; wenn, was selten ist, Ehebruch vorkommt, wird er für beide Teile mit den schwersten Strafen, zumeist der Todesstrafe, geahndet. Auch die freiwillige Ehetrennung ist weit seltener, und die Ehe kommt dem Ideal der Unauflöslichkeit bei weitem näher, als es bei

den späteren Völkern geschieht. Das hat seinen Grund zum Teil wohl auch darin, daß die gegenseitige Wahl der beiden Brautleute vor der Ehe in einem viel weiteren Umfang frei und nicht so sklavisch dem Willen der Eltern unterworfen ist, als das auf den späteren Entwicklungsstufen oft der Fall ist; vielmehr hat die gegenseitige Neigung dabei Raum sich zu entfalten, und entfaltet sich tatsächlich. Es herrscht fast durchgehends Monogamie, und überhaupt kommt in einer Reihe sozialer Institutionen eine weitgehende Gleichachtung und Gleichstellung der weiblichen mit der männlichen Persönlichkeit zum Ausdruck, jedoch nicht so, daß die natürliche Oberherrschaft des Mannes in der Familie dadurch aufgehoben würde.

Es ist leicht ersichtlich, daß Menschen, denen eine solche Sittlichkeit zu eigen ist, darin eine sehr wirksame Vorbereitung und Mithilfe zur vollen Entgegennahme göttlicher Offenbarungen besitzen, die ja nicht bloß intellektuelles Verständnis, sondern auch Willigkeit und Unterwürfigkeit des Willens und Reinheit des Herzens fordern, wenn sie ihr ganzes Ziel erreichen sollen.

c) Religion.

α) Theorien über den Ursprung der Religion.

Alles indes, was wir bis jetzt beigebracht, würde nichts nützen, wenn es nun doch möglich wäre, auf irgendeine Weise darzutun, daß tatsächlich am Anfang der menschlichen Entwicklung (völlige Religionslosigkeit oder) Religionsformen von ganz hervorragender Niedrigkeit und Torheit sich befunden hätten; denn diese würden ja dann eo ipso das Bestehen einer geoffenbarten Religion von solcher Höhe und Reinheit, wie sie die ersten Kapitel der Genesis voraussetzten, unmöglich machen. Besonders seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts wurden mehrere Wege versucht, den Nachweis für einen solchen Ursprung der Religion zu erbringen, und eine Reihe von Theorien traten nacheinander auf das Feld. So verschieden sie auch in Einzelheiten wie ihrem Gesamtcharakter nach waren, so ist ihnen doch allen mehr oder minder gemeinsam jene oben schon charakterisierte falsche, aprioristische Anwen-

dung des Entwicklungsprinzips, und schon deshalb sind sie zum guten Teil außer Wirksamkeit gesetzt durch die neueste Wendung der Ethnologie zu exakteren Methoden. Da aber einige mindestens in Einzelheiten noch nachwirken, andere sogar weite Kreise auch jetzt noch beherrschen, ist es doch nützlich, sie in ihren Hauptzügen hier vorzuführen.

Die erste Theorie, die sogenannte naturmythologische, entstand im Anschluß besonders an die Entdeckung des Zusammenhanges der indogermanischen Sprachen. In den Mythologien dieser Völker spielten Sonne, Wolken, Gewitter, Morgenröte und andere Naturerscheinungen eine besondere Rolle, und auf sie griff man zurück, um den Ursprung der Religion zu erklären. W. Schwartz (1860), A. Kuhn (1865), M. Müller, M. Bréal u. a. sind die Namen einiger Träger dieser Schule. Sie beschäftigte sich ausschließlich mit Kultur- und Halbkulturvölkern, welche Schriftdenkmäler, eine Literatur, aufzuweisen hatten.

Mehr und mehr aber traten durch die großen Entdeckungsreisen in fremden Erdteilen die Naturvölker in den Vordergrund des Interesses. Lyell und Boucher de Perthes führten dann die richtige Würdigung der prähistorischen Völker herbei, und unter dem Einfluß des Darwinismus, der jetzt sich auszubreiten begann, wurden diese beiden Elemente zu einer Entwicklungslehre verarbeitet, die in allem ein Aufsteigen vom „Niederen" zum „Höheren" sah. Einen Versuch, ein ähnliches Entwicklungsprinzip auch auf den Ursprung der Religion anzuwenden, hatte schon der Philosoph des Positivismus, A. Comte, mit der Aufstellung seiner drei Stufen, nach denen die Entwickelung der Religion sich vollzogen haben sollte. Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus, gemacht. Dieser Versuch gelangte unter neuen Formen zur Herrschaft in der jetzt anbrechenden Periode insbesondere durch das Eingreifen dreier englischer Ethnologen.

Von geringerer Bedeutung war J. Lubbock (Lord Avebury) mit seinem Werk „The origin of civilisation and the primitive condition of mankind" (1810), der nur das System von Comte durch einige neue Stufen bereicherte: Atheismus, Fetischismus, Naturverehrung oder Totemismus, Idololatrie oder Anthropomorphismus, Gott als Schöpfer, Verbindung der Religion mit der Moral. Größeres Ansehen und mehr Verbreitung gewann H. Spencer, der in seinen „Principles of sociology" (1876 1882) die Furcht vor den Toten (Manen) und die daraus hervorgehende Verehrung derselben als den Ursprung der Götterverehrung und damit der Religion erklärte, weshalb seine Theorie auch die manistische genannt wird. Wegen der kritiklosen Zusammenbringung seines Beweismaterials und der unwissenschaftlichen Bearbeitung desselben hat Spencer nie in den eigentlich fachwissenschaftlich-ethnologischen, sondern nur in den sogenannten weiteren Kreisen sich Beachtung zu schaffen gewußt.

Im weitesten Umfang dagegen wurden die ethnologischen und damit auch die religionswissenschaftlichen Fachkreise aller Länder erobert und auf lange Jahre, vielfach noch bis in neuere Zeit hinein, beherrscht durch die Theorie, die E. B. Tylor in seinem Werk „Primitive Culture" (1872) aufstellte. Er leitet die Entstehung der Religion von der Bildung des Begriffs der Seele (anima) her, weshalb seine Theorie auch die animistische genannt wird. Aus den Tatsachen des Schlafes und Todes, der Träume und Visionen sei der Seelenbegriff abgeleitet worden; die Seele sei später auch allen belebten und unbelebten Wesen beigelegt worden. Die abgeschiedenen Seelen der Verstorbenen vermittelten den Begriff des reinen Geistes, der sich dann nach Belieben mit andern Dingen vereinigen konnte. Von da aus seien dann die „Götter" der verschiedenen Naturerscheinungen entstanden, und aus diesem Polytheismus habe sich auf verschiedenen Wegen der Monotheismus entwickelt, der nirgendwo am Anfang, sondern stets nur am Ende der ganzen religiösen Entwicklung gestanden habe.

Neben dieser Theorie des Animismus ist die von Robertson Smith und S. Reinach, die den Totemismus (die Beachtung oder Verehrung von Naturgegenständen, meistens Tieren oder Pflanzen, die man nicht töten noch essen darf) als die früheste religiöse Form ansah, stets von untergeordneter Bedeutung geblieben. Auch die indogermanischen Philologen, früher die Hauptträger der naturmythologischen Schule, schlossen sich unter W. Schwartz, W. Mannhardt, E. Rohde, H. Usener mehr und mehr dem Animismus an, der auch unter den Semitisten, besonders in der Behandlung der alttestamentlichen Religionsprobleme, durch Stade, Schwally und Wellhausen Eingang fand. Die sogenannte panbabylonistische Bewegung, die den babylonischen Astralkult als die älteste Religionsform hinstellt, mit ihren Hauptvertretern Winckler, Stucken und Jeremias förderte nur eine ungenügende Reaktion dagegen zutage.

Gegen die Alleinherrschaft der animistischen Theorie hatte sich schon seit 1892 der Amerikaner J. H. King in seinem Werke „The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution" gewendet, das aber damals keine Beachtung fand. King geht von dem Staunen des primitiven Menschen beim Anblick unerklärlicher Dinge aus; diesen habe er dann allerlei geheimnisvolle Kräfte, Zauber zugeschrieben, die in ihrer Gesamtheit eine ganz unabhängige, die „übernatürliche" Welt, gebildet hätten mit einer Kausalität, die von der natürlichen ganz verschieden gewesen sei. Diese Kräfte seien später personifiziert oder Personen (Zauberern) beigelegt worden, und das sei der Anfang der Religion gewesen. Diese Theorie, die sogenannte Zaubertheorie, wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich (Hubert, Mauß), England (Marett, Sidney Hartland, Frazer), Deutschland (Preuß, Vierkandt) in mehrfachen Varianten aufs neue erhoben und beginnt jetzt der animistischen bedeutende Konkurrenz zu machen.

Früher noch als in dieser letztern Bewegung war der animistischen Theorie ein bedeutender Gegner entstanden in der Person des angesehenen Mythologen Andrew Lang. Bis dahin ein Anhänger der animistischen Theorie Tylors, gewahrte er bei näherem Studium, daß diese wie auch die manistische Spencers entweder vollkommen übergehen oder nicht genügend beachten jene Höchsten Wesen, die bei vielen und gerade den primitivsten Völkern sich finden, und deren Sein und Wesen so gar nicht zu jenen Theorien stimmt; gerade waren durch die Entdeckungen Howitt's in Südostaustralien wieder eine Anzahl solcher Höchsten Wesen bei den ältesten australischen Völkern bekannt geworden. Lang veröffentlichte seine auf diese Beobachtungen sich stützende Kritik der Tylor'schen Theorie in dem Werke „The Making of Religion" (1898; 1909 in 3. Auflage). Die Theorie, die er dann selbst aufstellt, verteidigt die Möglichkeit, daß auch der primitive Mensch aus der Betrachtung der Welttatsachen zur Erkenntnis eines Höchsten Wesens als Schöpfer, Erhalter der Welt und Gesetzgeber der Menschen kommen könne. Dieses Wesen liege in seinem ersten Erfaßtwerden noch vor der Bildung des ausdrücklichen Seelenbegriffes, da es schlechthin als Person bezeichnet werde, bei der der Unterschied von Leib und Seele noch gar nicht in Frage gekommen sei, so daß schon daran die animistische Theorie scheitere. Lang weist eine Reihe von primitiven Völkerschaften nach, so die Südostaustralier, die Andamanesen, die Bantu- und Sudanneger, mehrere nordamerikanische Indianerstämme, bei denen die Verehrung oder wenigstens Anerkennung solcher Höchster Wesen noch vor Ankunft der Europäer und Missionare zweifellos festgestellt wurde.

Diese Theorie, die aus wohlbegreiflichen Gründen bis jetzt nur langsam Verbreitung fand, wird jetzt vollkommen bestätigt durch die Ergebnisse jener neueren, exakten Forschungsweise, die wir eben kennen gelernt. Sie weist nach, daß es gerade die ethnologisch ältesten Völkerstämme sind, bei denen man jene Anerkennung und Verehrung des Höchsten Wesens noch am deutlichsten erhalten findet, während bei ihnen die animistische Naturverehrung, von der Tylor ausgeht, der Totenkult, auf den Spencer sich stützt, und die Zauberei, welche von der Zaubertheorie als Ausgangspunkt erklärt wird, am schwächsten entwickelt sind.

Dieser vollständige Umschwung der Dinge ist nun auch die Ursache, weshalb der bekannte Philosoph W. Wundt mit der ingeniösen Theorie, die er im II. Band seines großen Werkes über die Völkerpsychologie (1909) aufstellt, völlig zu spät kommt. Sie ist eine gründliche Um- und Weiterbildung des Tylor'schen Animismus. Aus dem Begriff der Seele und des Geistes entstehe der des Dämons, der übermenschliche Macht besitzt, zu nützen und zu schaden. Aus der Mythologisierung der Naturvorgänge sollen sich die Götter entwickeln, die zunächst nur übermenschliche Macht und überweltliches

Dasein ihr eigen nennen können. Eine dritte Quelle endlich, die Heldensage, idealisiere den Menschen und bringe damit das Moment der Persönlichkeit in die Entwicklung hinein. Indem nun die mythologischen Götter sich auch die Persönlichkeit noch aneignen, entstehen erst die Götter im vollen Sinne des Wortes. Aus dem so entstandenen Polytheismus sei der Monotheismus nur unter Einwirkung der Philosophie entstanden. Die primitivsten Völker, so behauptet Wundt, hätten nicht einmal Götter, sondern nur Dämonen, wieviel weniger also einen Eingott gekannt; erst bei den höherstehenden Naturvölkern sollen Anfänge von Göttervorstellungen hervortreten.

So wie sich Wundt für den ersten Band seiner Völkerpsychologie, die die Sprache behandelte, trotz seiner immerhin bewundernswürdigen Handhabung des Materials in entscheidenden Punkten Nichtkenntnis wichtiger Ergebnisse der Sprachwissenschaft und direkte schlimme Verstöße nachweisen lassen[18]), durch welche die Grundlagen seines Systems ins Wanken geraten, so geht es ihm hier auf dem Gebiet der Ethnologie. Bei der Festsetzung des geringeren und höheren Grades der Primitivität der einzelnen Völker und damit der Entwicklungsrichtung auch der Religion steht Wundt noch ganz unter dem Einfluß der alten, jetzt erschütterten evolutionistischen Ansichten, und auch im einzelnen sind seine ethnologischen Kenntnisse da bedenklich mangelhaft, wie ich im zweiten Teil meiner Studie über den Ursprung der Gottesidee dartun werde. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß gerade in den letzten beiden Jahren, in welchen Wundt die letzte Hand an sein großes Werk legte, das ihn zweifellos seit langer Zeit beschäftigt hat, daß gerade da diejenige Fachwissenschaft, auf die er sich hier in allem wesentlichen stützen muß, die Ethnologie, die Grundlagen niederzureißen begann, auf denen er sein großes Werk aufgebaut. „Siehe, die Füße derer, die dich begraben werden, sind vor der Türe.“

Daß der Umschwung der Ethnologie sich auch äußert in bezug auf die Beurteilung der religiösen Entwicklung der Völker, den Nachweis dafür glaube ich in meiner Arbeit „L'Origine de l'idée de Dieu“[19]) für die Tasmanier und Südostaustralier, und in „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklung des Menschen“ für die Pygmäenstämme erbracht zu haben.

In dem Maße nun, als man sich von den äußerst primitiven Völkern entfernt und zu den Halbkultur- und Kulturvölkern gelangt, erstarken jene drei Wurzeln der Zauberei, der Toten- und der Naturverehrung mehr und mehr und überwuchern die alte Verehrung des Höchsten Wesens schließlich

bis zu dem Grade, daß sie vielfach fast völlig erstickt und nicht mehr zu bemerken ist. Wie aber auch selbst bei solchen fortgeschrittenen Völkern unter der wuchernden Überfülle späterer Verderbnis doch bei noch tiefer einsetzender Forschung die Spuren des alten Höchsten Wesens zu entdecken sind, glaube ich in meiner Arbeit „Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker“ [20]) gezeigt zu haben. Hier hat die Forschung noch ein aussichtsvolles Feld verlockender Arbeit vor sich; die Ernte ist reich, möchten nur der Arbeiter nicht wenige sein!

Für unsere Zwecke genügt es bei den Religionszuständen der primitivsten Völker stehen zu bleiben und diese in kurzer Übersicht uns vorzuführen.

β) Die wirkliche Religion der ältesten Völker.

Die Grundlage dieser Religion ist die Glaubensanerkennung Eines Höchsten Wesens. Sein Name ist manchmal „Donner“, manchmal „Himmel“, oder „Herr“, oder „Unser Vater“. Er wohnt zumeist im Himmel, hat jedenfalls keine begrenzte Wohnstätte auf Erden, keine Tempel, wie auch keine bildlichen Darstellungen; im übrigen ist er wie allgegenwärtig. Eine klare ausgesprochene Geistigkeit wird ihm nicht immer beigelegt, bei den Semang ist er wie Feuer; bei einigen Stämmen ißt, trinkt und schläft er; wenn ihm auch noch Frau und Kinder beigelegt werden, so lassen sich diese Anthropomorphismen deutlich als erst aus späterer Mythologie, besonders lunarer, seltener solarer, zugewachsen erweisen. Er war vor allen Dingen da, und nie wird etwas von der Möglichkeit seines Endes erwähnt. Er hat die höchste Macht über alle Dinge und Personen; wenn bei den Semang, Südostaustraliern (und Andamanesen) einem Mittlerpaar, welches wahrscheinlich das Stammelternpaar ist, bedeutende Macht zugeschrieben wird, so steht dieses doch unter dem Höchsten Wesen; bei den Andamanesen vermag *Puluga*, das dortige Höchste Wesen, nichts über die Vertreter des Bösen, aber auch diese nichts gegen ihn. Er schickt auch Krankheiten und Tod, oft als Strafe für begangene Sünden, die er auch im Jenseits noch bestraft, wie er auch das Gute dort belohnt.

Er ist Gesetzgeber der gesamten Sittlichkeit; bei einigen Völkern wird er auch als allwissend bezeichnet bis zur Kenntnis der Herzensgedanken. Niemals gebraucht er seine große Macht zu etwas Schlechtem — er ist also kein Begünstiger oder gar Befehler von Unsittlichkeit, Diebstahl, Mord, wie es bei den Göttern in der Mythologie selbst klassischer Kulturvölker ja oft genug der Fall war. Er belästigt auch nicht grundlos oder nach Laune die Menschen, sondern ist gütig und hilfreich, alles Gute kommt überhaupt nur durch ihn.

Wir werden es begreiflich finden, daß eine solche Gestalt jenen Völkern Ehrfurcht einzuflößen vermag. Diese äußert sich schon darin, daß sie zumeist nur mit Scheu von ihm sprechen. Der auffallendste Ausdruck dieser Ehrfurcht aber ist, daß sie ihn unbestritten als ihren sittlichen Gesetzgeber und Beherrscher anerkennen, eine Tatsache, die bei dem zügellosen Freiheitssinn dieser Völker und bei dem fast vollständigen Mangel jeglicher einzelpersönlicher Träger politischer und sozialer Autorität doppelt schwer in die Wagschale fällt. Und daß diese Anerkennung keine bloß theoretische ist, beweist die tatsächlich hingebende Befolgung der sittlichen Vorschriften, die dann Zustände von einer solchen Reinheit und Höhe bewirken, wie wir sie vorhin kennen gelernt haben. Wir werden hier nun auch zur Genüge inne der Falschheit des Satzes der meisten modernen Religionstheorien, daß Religion und Moral ursprünglich nichts miteinander zu tun gehabt hätten, sondern erst ziemlich spät in Verbindung zueinander gebracht worden seien: Wirklichkeit ist, daß es nirgendwo eine innigere und umfassendere Verbindung von (theistischer) Religion und Ethik bei den Naturvölkern gibt, als wir sie gerade hier auf der primitivsten Anfangsstufe treffen.

Wenn wir uns jetzt noch nach anderen Formen der Verehrung des Höchsten Wesens umsehen, so scheint auf den ersten Blick davon wenig zu finden zu sein. Das dürfte uns aber schon deshalb nicht wundern, weil wir uns eben noch näher dem Anfang befinden, da ja die äußere Gottesverehrung zweifellos auch erst im Laufe späterer Entwicklung reichere Formen angenommen hat. Dazu kommt, daß bei diesen Kindheitsvölkern überhaupt, auch auf den anderen Gebieten ihrer

Tätigkeit, nur erst wenige feste Formen entwickelt sind, da alles noch zu sehr unter dem Einfluß der nach Person, Zeit, Ort, lebendig wechselnden Affekte steht.

Trotz alledem können wir aber irgendwelche Formen des Gebetes bei allen Pygmäenvölkern nachweisen. Es ist meist nur kurz und scheint nicht in bestimmten, stehenden Formeln geübt zu werden, sondern wechselt, so wie der Augenblick es eingibt; es ist wirklich wie ein Sprechen und ein Hinaufrufen zu dem Höchsten Wesen im Himmel. Wenn eine derartige Form des Gebetes damit der Feierlichkeit zu entbehren scheint, so bringt es um so mehr die naiv kindliche Vertraulichkeit des Verkehrs mit dem Höchsten Wesen zum Ausdruck.

Womöglich noch deutlicher aber offenbart sich die Verehrung des Höchsten Wesens in dem Opfer, welches alle Pygmäen, die Semang ausgenommen, dem Höchsten Wesen darbringen. Es ist einzig das Primitialopfer, das Opfer der Erstlinge von Jagdergebnissen und Waldfrüchten, das sie kennen. Dadurch wird auch die moderne Theorie über den Ursprung des Opfers aus der Speisung der Toten zunichte; die meisten Pygmäen kennen keine solche Speisung und jedenfalls keinerlei Verehrung der Toten durch Darbringung von Speisen. Das Primitialopfer aber ist die Anerkennung des Höchsten Wesens als des obersten Herrn und eigentlichen Eigentümers der ganzen Erde und alles dessen, was der Mensch aus ihr sich aneignet; es ist gleichsam der Tribut, der von all diesen Gaben dem höchsten Souverän geschuldet und abgestattet wird.

So haben wir hier also eine wirkliche und volle Religion vor uns mit allen ihren wesentlichen Bestandteilen: Glaubenslehre, Sittenlehre, Kult, letzterer dreifach sich äußernd: Ehrfurchtsbezeugung, Gebet und Opfer. Und so naiv-kindlich das Ganze auch sein und wie sehr auch alles mit anschaulichen Anthropomorphismen durchsetzt sein mag, bestehen bleibt, daß hier eine Religion von solcher einfachen Reinheit und schlichten Größe vorhanden ist, daß sie weit über den Niedergang hinwegragt, den später kulturell oft hoch entwickelte Völker vergebens durch eine vielgestaltige Mythologie und bunten, komplizierten Zeremonialdienst zu verdecken suchen.

Vor allem aber ist es klar, daß Völker von einer solchen Religionsentwicklung durchaus fähig sind, göttliche Offenbarungen mit Verständnis und Hingebung entgegenzunehmen. Fassen wir rückblickend noch hinzu, was wir über den Stand der intellektuellen und ethischen Entwicklung dieser Erstlingsvölker dargetan haben, so ergibt sich mit voller Deutlichkeit, daß diesen Menschen, schon so, wie wir sie jetzt gefunden haben, nach keiner Seite hin etwas mangelte, um fähig zu sein, daß Gott ihnen seine Offenbarung mitteile.

Bedenken wir jetzt aber die Tatsache, daß wir auch bei ihnen schon eine Entwicklung von dem ersten Anfangspunkt hinweg voraussetzen müssen, daß aber ferner alle natürliche religiöse Entwicklung des Menschengeschlechtes von da an, wo wir sie kennen, stets einen Niedergang bedeutet, so erhalten wir auch schon vonseiten der rein natürlichen Wissenschaften das Recht, auch bei diesen Völkern schon Grade eines solchen Niederganges vorauszusetzen, mit andern Worten: der eigentliche Anfang der religiösen Entwicklung bemißt sich auch noch nicht nach diesen Völkern, sondern er muß noch höher gestanden, noch reiner und vollkommener gewesen sein, und die Menschen, die ihn erlebt, müssen in noch höherem Grade befähigt gewesen sein, Offenbarungen, mit denen Gott diesen Anfang ausstatten wollte, glaubend, hoffend und liebend aufzunehmen.

C. Die Angaben der Hl. Schrift.

Es scheint eine unzulässige Vorausnahme zu sein, wenn wir immer schon die Übereinstimmung der Ergebnisse natürlicher Wissenschaft mit den Angaben der Heiligen Schrift über den Geisteszustand der ersten Menschen festgestellt haben; denn wir haben noch gar nicht darüber gehandelt, welche Angaben denn die Heilige Schrift über diesen Geisteszustand macht. Und doch war es richtig so. Denn der ausdrücklichen Mitteilungen der Heiligen Schrift darüber, wie der erste Mensch geistig beschaffen gewesen sei, sind nur sehr wenige. Die schwerwiegendsten Aufstellungen macht sie lediglich implicite, stillschweigend, indem sie dem ersten Menschen Offenbarungen von bemerkenswerter Höhe und Tiefe von Gott gegeben werden läßt und damit von selbst voraussetzt, daß der Geist dieses Menschen so hoch entwickelt, so gut ausgerüstet war, daß er diese Offenbarungen mit Fug und Nutzen entgegennehmen konnte. Da wir

aber den Inhalt dieser Offenbarungen schon im ersten Teil eingehend dargelegt haben, so waren wir auch bereits in der Lage, das, was die natürliche Wissenschaft über die Geistesausstattung der primitiven Menschheit feststellt, damit zu vergleichen und ihre beiderseitige Übereinstimmung festzustellen.

Wenn wir nun von der Art der Offenbarung mit Recht Rückschlüsse machen konnten auf die Befähigung dessen, der sie entgegennahm, so hatten wir doch auch schon für die Offenbarung selbst Grenzen erkannt, die natürlich auch wiederum zu analogen Begrenzungen für die geistige Ausstattung der damaligen Menschennatur veranlassen müssen. Jene Grenzen waren zweierlei, inhaltlicher und formaler Natur.

In bezug auf den Inhalt hatten wir festgestellt, daß dieser im wesentlichen nicht weit hinauszugehen scheint über das, was der Mensch auch mit den bloß natürlichen Kräften der Vernunft erwerben kann. Übrigens selbst wenn auch, wie viele Dogmatiker annehmen, den ersten Menschen die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung mitgeteilt worden wären, worüber die Heilige Schrift nichts sagt, so wären damit an die formale Geistesbefähigung der ersten Menschen keine höheren Ansprüche gestellt worden, da auch ihnen jedenfalls diese Lehren Geheimnisse geblieben wären.

Eine Begrenzung formaler Art hatten wir in dem Umstande gefunden, daß die Uroffenbarung ihren tiefsinnigen Inhalt in naivkindliche, anschaulich anthropomorphe Formen und Ausdrücke kleidet. Das würde natürlich auf einen entsprechenden Geisteszustand bei den ersten Menschen schließen lassen, an welche diese Offenbarungen ergingen. Daß diese Begrenzung aber nicht mit geistiger Beschränktheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes gleichgesetzt werden kann, werden wir im folgenden Abschnitt sehen.

a) Die Genialität Adams.

Wir hatten schon mehrfach darauf hingewiesen, wie gerade diese Eigentümlichkeit der Uroffenbarung so gut mit dem auch von der profanen Wissenschaft für die ältesten Menschen Festgestellten übereinstimmt, da wir auch bei diesen Menschen in der Religion und Ethik Einfachheit der Form und Hoheit und Reinheit des Inhalts fanden. Aber wir müssen nun doch auch noch untersuchen, ob diese naiv-kindliche Einfachheit und diese anthropomorphe konkrete Anschaulichkeit wirklich stets eine Beschränkung, etwas Minderwertiges bedeuten.

Man ist vielfach geneigt, das zu bejahen, weil für gewöhnlich, je mehr das Denken in seiner Ausbildung fortschreitet, um so mehr Wesen der Genialität.

jene einfache Kindlichkeit und lebendige Anschaulichkeit schwindet; es entwickelt sich dann ein ganz abstraktives sogenanntes „reines" Denken, das zu irgendwelcher lebendigen Anschaulichkeit oft völlig unfähig wird. Indes ist wohl zu beachten, daß eine derartige extreme Entwicklung gewöhnlich auch nur eine Folge einseitig beschränkter Pflege bloß des Denkens ist, daß dagegen Menschen, die im Zusammenhang auch mit dem wirklichen vollen Leben verbleiben und so dem tätigen Handeln nicht entwöhnt werden, von jener Minderung schon weniger betroffen werden. Aber es gibt Menschen, bei denen beides, Tiefe und Schärfe des Denkens, kindliche Anschaulichkeit der Auffassung und Darstellung, vorhanden bleibt in einer Weise, daß es deutlich zutage tritt, daß diese Verbindung nichts Mangelhaftes, sondern im Gegenteil das Ganze, Volle, das eigentlich Wertvolle ist: diese Menschen sind die Genies.

Bei dem Genie liegt die lebendige Anschaulichkeit darin begründet, daß es an den Gegenstand nicht herantritt in langen, verwickelten Schlußfolgerungen, die sozusagen unterwegs alles Leben erkalten lassen, sondern daß es ihn erfaßt in schnellster, oft blitzartiger Unmittelbarkeit. Die naive Kindlichkeit des Genies liegt in einem Doppelten: einmal in der Neuartigkeit (Originalität), mit der es staunend Dinge sieht, die von den älteren Menschen, der vorhergehenden Generation, nie gesehen wurden; zweitens in einer Art Unbeholfenheit, mit der es das Neugesehene ausdrückt, eine Unbeholfenheit, die zum Teil nur andern so erscheint, weil hier nicht mehr auf den von ihnen längst (platt) getretenen Wegen gegangen werden kann, und die zum andern Teil in der wirklichen Schwierigkeit besteht, neuen Wein in alte Schläuche zu gießen, für neue Gedanken die alten Wörter zurechtzusetzen.

Dürfen wir nun den ersten Menschen eine derartige Genialität zusprechen?

Die natürliche Wissenschaft könnte auch nicht den geringsten Einwand gegen die Möglichkeit erheben, daß Genialität gleich am ersten Anfang der menschlichen Entwicklung gestanden habe. Denn das Auftreten des Genies innerhalb der Menschengeschichte ist an keinerlei Schranke und Gesetz gebunden. Die Kinder großer Genies können unbedeutende Individuen sein, wie es bei den Kindern Goethes und Napoleon I. der Fall war, und die Eltern von Genies brauchen keinerlei vorbereitende Bedeutung für diese zu besitzen. Auch die prozentuale Verteilung der Genies über Zeit und Raum hin unterliegt keinerlei Berechnung und Gesetz, und es ist grundfalsch, sein Vorkommen von den einfachen, primitiven Kulturstufen ausschließen zu wollen. So ist das Auftreten

der Genies von absoluter Freiheit, und es ist kein Hindernis vorhanden, daß es nicht die Menschheitsgeschichte sogleich leuchtend eröffnet haben sollte.

Diese bloße Möglichkeit wird aber zur Notwendigkeit und darum zur moralischen Gewißheit, wenn wir, auf dem gläubig-theistischen Standpunkt stehend, festhalten, daß eine göttliche Vorsehung die Geschicke der Menschheit regiert. Von diesem Standpunkt aus hieße es geradezu an der göttlichen Weisheit zweifeln, wenn man in Frage stellen wollte, daß der erste Anfang des Menschengeschlechtes eine der stärksten Berechtigungen gewesen sei, die Flamme des göttlichen Genies auf der Stirne derjenigen erstrahlen zu lassen, die diesen Anfang bildeten, die da Stammeltern und erste Lehrer und Erzieher des ganzen Menschengeschlechtes sein sollten.

Mit dieser Genialität, einer das gewöhnliche Maß überragenden reichen Begabung des Geistes und Herzens ausgerüstet, konnte der erste Mensch in kurzer Zeit selbst sich das Wissen aneignen, das zu einem wahrhaft menschlichen Leben notwendig war, und es fragt sich, ob er noch viel von jener „scientia infusa“, der Mitteilung fertiger Erkenntnisbilder durch Gott, notwendig hatte, welche die Theologen ihm zusprechen. Die Stelle Eccles. 17, 5 ff., welche gewöhnlich als Beweis dafür angeführt wird, betont mindestens gerade so stark die potentielle Veranlagung, als die Mitteilung fertiger Resultate:

„Klugheit und Sprache, und Augen und Ohren und einen Sinn gab er ihnen zum Ausdenken, und mit Zucht des Verstandes erfüllte er sie.

„Er schuf ihnen die Wissenschaft des Geistes, mit Einsicht füllte er ihren Sinn, und das Böse und das Gute zeigte er ihnen.

„Er richtete sein Auge auf ihre Herzen, um ihnen die Herrlichkeit seiner Werke zu zeigen,

„Daß sie seinen heiligen Namen loben und in seinen Wundern ihn rühmen und die Herrlichkeit seiner Werke verkünden möchten.“

Das ist eine sehr schöne Darstellung des genialen Erforschens, welches nicht teilnahmslos dem Gefundenen gegenübersteht, sondern den ganzen Menschen mit sich fortreißt, und das hier, in immer neue Großtaten Gottes eindringend, sein

stets wachsendes Entzücken in Jubel und Frohlocken ausströmen lassen muß.

Freilich gibt es einen Grund, der für die ersten Menschen die Notwendigkeit einer Art konzentrierter einmaliger Mitteilung fertiger Erkenntnisbilder evident zu machen schiene. Wo immer wir sonst die Entwicklung eines jungen Menschenkindes verfolgen können, sehen wir, daß es einen Großteil derselben seinen Eltern oder den Stellvertretern derselben verdankt: es bildet nicht eine eigene Sprache, sondern lernt die der Eltern, es empfängt von denselben Anweisungen der mannigfaltigsten Art zur korrekten Lebensführung sowohl, als auch zum Begreifen der großen und kleinen Welt. Dazu kommt, daß die Zeit der Unmündigkeit, wo das Kind dieses alles bedarf, gerade beim Menschen besonders lang ist. Das alles ist so durchgängig, daß wir, von einigen wenigen, halb fabelhaften Fällen in der Wildnis ausgesetzter Kinder abgesehen, gar nicht einmal wissen, was aus einem ganz sich selbst überlassenen Kinde eigentlich werden würde. Daß wir aber jedenfalls die Probe auf das Exempel als im höchsten Grade riskant betrachten, ist daraus zu erkennen, daß es allgemein als direkt unsittlich angesehen würde, diese Probe mit irgendeinem Kinde einmal zu machen. Die ersten Menschen befanden sich nun aber in der Lage, dieser Erziehung durch menschliche Eltern entbehren zu müssen. Wenn und insoweit diese Erziehung für die entsprechende Entwicklung eines Menschen notwendig ist, mußte sie ihnen, das ist klar, durch außergewöhnliche Veranstaltungen Gottes ersetzt werden, und um so reichlicher, weil sie dann ja bei den nachfolgenden Menschen diese unerläßliche Erziehungshilfe zum ersten und vorbildlichen Male zu leisten hatten.

Aber so wie verständige Eltern, was immer ihre Kinder selbst finden können, ihnen das auch überlassen und sich damit begnügen, ihnen höchstens erforderlichenfalls das Finden in etwa zu erleichtern, so wird es auch Gott gemacht haben. Er wird der genialen Begabung der ersten Menschen keine der Möglichkeiten genommen haben, wo sie selbst suchen und finden konnten. Er wird vielmehr seinen Beistand in verständiger Pädagogik besonders darin erzeigt haben, daß er ihnen

die Gelegenheiten, Neues zu erkennen und zu erfassen, anordnete und vervielfältigte, nach dem Maße wie das einzelne ihnen notwendig, nützlich oder angenehm war, so daß sie schneller und ohne viele ablenkende Mißerfolge zu dem Schatz an Wissen und Erfahrung gelangen konnten, dessen sie bedurften.

Ganz in diesem Sinne wird es auch zu verstehen sein, wenn es heißt, daß Gott dem Adam die Tiere zugeführt habe, damit er sie benenne. Es konnte Plan und Absicht in all dem sein, ohne daß es den Charakter des Gelegentlichen zu verlieren brauchte. Ein mechanisches simultanes Aufmarschierenlassen der Tiere scheint unangemessen und unnötig zu sein. Gott lenkte vielmehr wohl die Schritte dieses oder jenes Tieres, daß es einmal die Wege kreuzte, die Adam gerade ging; ein anderesmal konnte er Adam innerlich antreiben, Wege zu gehen, auf denen Tiere zu treffen waren.

b) Die Entstehung der Sprache.

Hier nun berichtet die Heilige Schrift etwas, was als direktes Zeugnis über den formalen Geisteszustand des ersten Menschen betrachtet werden kann. Indem sie nämlich erzählt, daß Adam den Tieren die (ersten) Namen gegeben, berichtet sie von nichts Geringerem als von der Schaffung der Sprache durch den ersten Menschen. Etwas Gewaltigeres und Bedeutungsvolleres ist in der ganzen Geschichte der Menschheit nicht geschaffen worden als die Sprache, diese geniale Sicherung und Festigung des Sinnens und Denkens für jeden Einzelmenschen, diese Brücke, um, die Immanenz des Denkens durchbrechend, aus allen Einzelmenschen ihre geistigen Schätze herauszuführen, zur gemeinsamen Benutzung für alle, die erste und notwendigste Vorbedingung alles menschlichen Fortschrittes. Muß dem ersten Menschen dieses Werk zugeschrieben werden, so gehört er allein deshalb schon zu den größten Geistern aller Zeiten. Und wir haben in der Tat alle Ursache, Adam diese Schöpfung wirklich zuzuschreiben.

Eine nach der Renaissance einsetzende, protzenhafte Buchphilologie, die das Hebräische als Ur- und Muttersprache aller andern Sprachen hinstellte — eine Ansicht, über die man heute nur ironisch

Theorien über den Ursprung der Sprache.

lächeln kann — ließ diese heilige, die hebräische, Sprache durch äußere Offenbarung Adam zukommen (Pererius, Leusden) und brachte diese mechanische Auffassung zu zeitweilig fast allgemeiner Annahme. Demgegenüber hatten die heiligen Väter eine viel weitherzigere und freisinnigere Auffassung vertreten: die Sprache sei Schöpfung des Menschen, der dazu von Gott befähigt ist durch die in ihn hineingelegte Vernunft, die den inneren oder den zufälligen Zusammenhang gewisser Laute mit gewissen Urteilen und Begriffen auffassen und festhaltend verwenden kann, gedrängt dazu vorzüglich durch den sozialen Trieb, sich andern mitzuteilen und von andern zu lernen. So sagt sehr schön der heilige Augustinus: „Das, was in uns vernünftig ist — d. h. das, was Vernunft anwendet und Vernünftiges tut und befolgt —, weil es durch ein gewisses natürliches Band in der Gesellschaft derjenigen festgehalten wurde, mit welchen ihm die Vernunft gemeinsam war, und weil ein Mensch nicht mit den andern hätte fest verbunden werden können, wenn sie nicht miteinander sprächen und so ihre Seelen und ihre Gedanken gleichsam ineinander gössen: dieses Vernünftige sah, daß den Dingen gewisse Lautkomplexe (vocabula) beizulegen sein, d. h. gewisse bedeutungsvolle Laute, damit, weil sie ihre Seelen nicht sinnlich fühlen konnten, sie des Sinnes gleichsam als eines Dolmetschers sich bedienten, um sie miteinander zu verbinden[19])." Und kurz und treffend sagt Gregor von Nyssa, der seinen Lehrer Basilius wegen der gleichen Meinung verteidigt[20]): „Deshalb ist das Ding, welches vorliegt, das Werk der Kraft des Schöpfers; die Laute (voces) aber, welche die Dinge zum Ausdruck bringen, mittels derer die menschliche Rede das einzelne zur genauen und bestimmten Kenntnis bringt, diese sind das Werk und die Erfindung der Denkfähigkeit (logicae facultatis). Diese Fähigkeit und Anlage selbst aber, zu untersuchen und Schlüsse zu ziehen, ist das Werk Gottes." In der Tat scheint gerade die Stelle der Heiligen Schrift, wo Adam die Tiere zugeführt werden, „damit er sähe, wie er (selbst) sie nenne", keine andere Deutung zuzulassen, als daß Adam selbst eine Sprache geschaffen habe.

Vorbedingungen der Sprachschöpfung.

Wie hoch man aber auch Adam als Schöpfer der menschlichen Sprache stellen mag, so berechtigt doch diese Eigenschaft nicht dazu, als Vorbedingung dieser Schöpfung ihm eine so weitgehende Erkenntnis zuzusprechen, wie es, wiederum nicht so sehr die Väter, als die Scholastiker des Mittelalters taten, vielleicht veranlaßt durch jüdisch-scholastische Philosophen, die sie studierten. „Im allgemeinen war die Scholastik nur zu geneigt, das gelehrte Wissen der ersten Menschen fast ins Ungeheuerliche zu übertreiben[21])."

Die Sprachschöpfung, wie sie in der Heiligen Schrift erzählt

wird, läßt nur zweierlei voraussetzen: erstens, daß der Mensch seinen Wesenunterschied von allen, auch den höchststehenden Tieren erkannt hat; zweitens, daß er in etwa auch die Eigenschaften der Tiere und der andern Dinge erkannt habe.

Die erstere Erkenntnis spiegelt sich auch jetzt vielleicht noch in der Sprachenentwicklung in der Möglichkeit wider, zu erkennen, daß die Einteilung in grammatische Geschlechter, männlich und weiblich, wie sie die semitischen und hamitischen (und indogermanischen) Sprachen aufweisen, auf eine ältere Einteilung in Personen und Nicht-Personen (-Sachen) zurückgeht. Die Anschauung dagegen von irgendeiner Verwandtschaft des Menschen mit den Tieren, wie sie der sogenannte Totemismus in sich schließt, ist nicht das Älteste, wie z. B. S. Reinach eigensinnig meint, sondern erst eine spätere und nur partielle menschliche Kulturstufe.

Ein besonders tiefes Eindringen in die Natur der Tiere, insbesondere der einzelnen Tierarten, ist durch die Namengebung an sich durchaus nicht erfordert, kann deshalb auch nicht aus ihr abgeleitet werden. Die Namen der Tiere wie die anderer Gegenstände können vielmehr von einer einzigen Eigenschaft hergenommen sein, die aus irgendeinem — nicht immer dem tiefsten — Grunde dem Menschen zurzeit als die vorzüglichste erschien, ihm am meisten in die Augen sprang; so wenn die Gazelle als „die schlanke" benannt wurde, der Löwe als „der starke", der Elefant als „der große" usw. So urteilt auch besonnen P. Ch. Pesch S. J.[22]: „Demgemäß ist auch nicht anzunehmen, daß die Sprache des ersten Menschen ihrer ganzen Natur nach von der unseren verschieden gewesen sei, als ob das Wort damals das innerste Wesen des bezeichneten Gegenstandes wiedergegeben habe; denn wie der erste Mensch keine von unserem Wissen verschiedene wesenhafte (quidditativa) Erkenntnis aller Dinge hatte, so konnte er noch viel weniger einen das Wesen darstellenden Ausdruck besitzen, wenn letzteres überhaupt bei Tönen und Lauten denkbar ist, was billig bezweifelt werden kann. Zugegeben werden kann und muß wohl, daß im Anfang die Beziehung zwischen Wort und Gegenstand nicht in dem Maße willkürlich war wie jetzt, sondern daß der Mensch da-

mals ein viel innigeres Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem erkannte als wir; aber der Unterschied kann doch nur ein gradueller gewesen sein."

Die Ursprache. Auch dem letzten Teil dieses Satzes kann man im allgemeinen zustimmen; aber die Einzelheiten, welche die verschiedenen Theorien über die Entstehung der Sprache (Noiré, Geiger, Wundt etc.) vorbringen, kann man ruhig auf sich beruhen lassen. Sie sind zu sehr rein spekulativer Natur. Von der Kenntnis der Ursprache, von der wie von einem festen Tatsachenmaterial ausgehend man zu haltbaren Schlüssen auf die erste Sprachschöpfung kommen könnte, sind wir jetzt weiter entfernt als früher, da die Sprachwissenschaft des letzten Jahrhunderts Hoffnungen, dieser Ursprache nahe zu sein, eher zerstört als bestärkt hat. In der alten Einteilung der Sprachen in isolierende, agglutinierende und flektierende wollte man früher die Entwicklungsstufen der Sprachen überhaupt erkennen, so daß die isolierenden (einsilbigen) Sprachen, in denen die „Wurzelwörter" noch keinerlei Zusätze angenommen hätten, als dem ersten Ursprung der Sprache noch am nächsten stehend zu bezeichnen wären. Besonders hatte man dann Hoffnungen auf die sogenannten Tonsprachen, wie z. B. das Chinesische, gesetzt, in denen die Bedeutung der Wörter auch durch Höhe und Tiefe des Tones in mannigfacher Nuancierung ausgedrückt wird; in diesem musikalischen Element trete ein Faktor, die lebhafte Mitwirkung des Gefühles, in die Erscheinung, der ganz besonders die erste Schöpfung der Sprache mit umschlossen habe.

Indes man hat erkannt, daß jene Einteilung der Sprachen nicht von absoluter Bedeutung ist und somit nichts Absolutes über das Alter einer Sprache mitteilen kann. Die Sprachbewegung ist vielmehr ein beständiger Kreis- oder Wellenlauf, jede Sprache durchläuft mehr oder weniger unaufhörlich alle drei Stufen. So gehen die romanischen Sprachen jetzt allmählich in die agglutinierende, das Englische gar in die isolierende Stufe über. Umgekehrt hat Conrady nachgewiesen, daß der Hochton des Chinesischen aus einem früheren Kausativpräfix hervorgegangen, das jetzt „isolierende" Chinesische also früher eine (tonlose) Präfix- also mindestens „agglutinierende" Sprache gewesen sei; ähnlich scheinen die Verhältnisse bei den afrikanischen (Sudan-) Tonsprachen zu liegen. Dazu kommt, daß die neuere Sprachforschung mehr und mehr in den Vordergrund stellt, daß die Sprache nicht mit dem einzelnen Wort, sondern mit dem ganzen Satz, also einer Verbindung von mehreren Wörtern, begonnen habe. Hier käme es nun darauf an, welches die ursprünglichen Stellungsgesetze waren, ob das Prädikat oder das Subjekt zu Beginn standen, ob der Genetiv seinem Hauptwort voranging oder nachfolgte u. a. m., woraus sich dann wichtige Schlüsse ableiten ließen; aber die Forschung ist noch weit davon entfernt, hier eine Entscheidung fällen zu können.

Das Wissen Adams.

Bei der Besprechung der Sprachschöpfung äußert der heilige Gregor von Nyssa einen bemerkenswerten Gedanken: „So wie Gott, nachdem er dem Tier die Fähigkeit sich fortzubewegen gegeben hat, nicht mehr seine einzelnen Schritte bewirkt, — denn nachdem die Natur einmal von ihrem Schöpfer das Prinzip des Sichbewegens erhalten hat, bewegt und leitet sie sich selbst, jegliche Bewegung ausführend — ...: so geht der Mensch, nachdem er die Fähigkeit zu sprechen, Laute hervorzubringen und seinen Willen kundzugeben, von Gott empfangen hat, (allein) seines Weges, von der Natur angetrieben, indem er den Dingen gewisse Laute in verschiedenartiger Klangabstufung beilegt[23].“ Wenn Gott ein so mächtiges Werk wie die Sprachschöpfung dem Menschen selbst überlassen hat, der es natürlich nicht in einem Tage vollendete, so ist das auch ein wichtiger Fingerzeig für die Auffassung des Wissens und Könnens des ersten Menschen überhaupt.

Es war nicht nötig, daß schon die Person Adams mit einem Male unerhörte Schätze der Weisheit und Wissenschaft in einer Menge fertiger Einzelerkenntnisse mitgeteilt bekommen hätte; er hätte sie auch in seiner damaligen Umgebung kaum zweckmäßig verwerten können. Dazu wäre die Ausführung des Fortschrittsgebotes durch die g a n z e Menschheit, wie sie in der engen Verbindung des Herrscherauftrages über alle Kreatur mit dem Gebote des „Wachset und mehret euch“ deutlich ausgesprochen ist, zum großen Teil illusorisch gemacht worden. Auch hier bemerkt wieder P. Ch. Pesch S. J. in verständiger Weise: „Genialität ist nicht dasselbe wie Vielwisserei und mechanische Fertigkeit. Adam brauchte nicht in alle Einzelheiten der Wissenschaften eingeweiht, in allen Künsten ausgebildet zu sein; wohl mußte er einen offenen Sinn haben für alles, was seine Lage erheischte, und Takt und Geschick, den Anforderungen dieser Lage vollkommen gerecht zu werden; er mußte den ersten Schritt auf dem rechten Wege tun; den eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen, blieb seinen Nachkommen überlassen. Es konnte nicht im Plane Gottes liegen, den Beginn des Menschengeschlechtes durch eine solche übernatürliche Mitteilung

von Wissen und Können auszuzeichnen, welche jedes Streben nach weiterer Vervollkommnung unnötig gemacht hätte[24]).“

Tatsächlich lesen wir denn auch in den folgenden Kapiteln der Heiligen Schrift, wie nacheinander, allmählich, von den Nachkommen Adams die ersten Erfindungen gemacht werden. Es wird da also in der Heiligen Schrift ganz das gleiche allmähliche Wachstum und Ansteigen der Kultur bezeugt, welches die natürliche Wissenschaft aus ihren Dokumenten herausliest.

Ebenso ist es aber auch klar, daß, wenn man den, trotz ihrer Tiefe so besonnen klaren Worten der Heiligen Schrift folgt und sich frei hält von den Übertreibungen einer rein spekulativen Konvenienztheorie, kein Widerspruch besteht zwischen dem, was die Offenbarung und dem, was die natürliche Wissenschaft über die geistige Ausstattung des ersten Menschen lehrt: nach der einen wie nach der andern Erkenntnisquelle ist diese Ausstattung derart, daß er zur verständnis- und hingebungsvollen Entgegennahme einer übernatürlichen Gottesoffenbarung reichlich befähigt erscheint.

3. Kapitel.

Die geschichtliche Tatsächlichkeit der Uroffenbarung.

§ 1. Allgemein ethnologische Beweise.

Unsere bisherigen Darlegungen haben den Beweis dafür erbracht, daß schon die primitive Menschheit, wie wir sie aus den Dokumenten der Prähistorik und Ethnologie erschließen können, in ihrer intellektuellen, ethischen und religiösen Entwicklung derart beschaffen war, daß sie als durchaus befähigt gelten muß, göttliche Offenbarungen mit Verständnis und Hingebung aufzunehmen. Es existiert also keinerlei Widerspruch und keinerlei innerliche Unmöglichkeit zwischen dem, was die ersten Kapitel der Genesis uns über eine solche Offenbarung Gottes an die primitive Menschheit berichten, und dem, was wir aus den Dokumenten des natürlichen Wissens über diesen Anfang der Menschheitsentwicklung erfahren.

Aber noch mehr, die Einfachheit, in der die dort geschilderte göttliche Offenbarung auftritt, und die bei aller Tiefe der Gedanken doch unleugbare naive Kindlichkeit und Anschaulichkeit der Form, in die sie überall sich kleiden, geben auch schon ein allgemeines positives Zeugnis ab über ihren wirklichen geschichtlichen Charakter, über ihr Hineingehören in die Anfangsperiode der Menschheit. Ähnlich charakterisieren die Dokumente der profanen Wissenschaft jene älteste Zeit, zu der sie gelangen können, als ein Kindheitsalter der Menschheit, in der die gesamte geistige Entwicklung ausgesprochene Merkmale der Kindlichkeit aufweist.

Solche positive Zeugnisse finden wir nun aber in noch größerer Klarheit, wenn wir etwas auf die Einzelheiten eingehen. Die Übereinstimmungen, die sich da ergeben mit dem, was wir sonst aus profanen Urkunden über die Anfangszustände des Menschengeschlechtes wissen, sind so zahlreich und so charakteristisch, daß hier eine Zufälligkeit oder eine aus gleicher allgemein menschlicher Veranlagung hervorgegangene selbständige Verwirklichung dieser Einzelheiten ausgeschlossen ist. Hier liegt historischer Zusammenhang im eigentlichen Sinne des Wortes vor, und jene Übereinstimmungen werden so zu Zeugnissen für die historische Wirklichkeit des Genesisberichtes.

Indem wir dies alles feststellen, tun wir jetzt einen weiteren Schritt voran in unserer Beweisführung. Wir gehen nämlich über von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Hatten wir bis jetzt dargetan, daß auch nach den wirklich stichhaltigen Zeugnissen der profanen Wissenschaften der geistige Zustand der ältesten Menschheit derartig war, daß sie vollkommen befähigt erscheint für die Entgegennahme einer übernatürlichen Offenbarung, so können wir jetzt daran gehen, den direkten Beweis dafür zu liefern, daß tatsächlich jener Bericht über die übernatürliche Offenbarung, wie ihn die ersten Kapitel der Genesis bringen, in die ältesten Zeiten der Menschheit und nur dort hineingehört. Ist das aber der Fall, so ist damit ein schwerwiegender Beweisgrund dafür erbracht, daß auch die Offenbarung, von der diese selben Kapitel der Genesis berichten, damals eine geschichtliche Tatsächlichkeit war.

A. Beweis aus den religiösen Verhältnissen der Urvölker.

Verkehr Gottes mit den Menschen.

In religiöser Beziehung haben wir hier zuerst jenen vertraulichen Verkehr Gottes mit dem Menschen hervorzuheben, den in voller Übereinstimmung mit der Genesis die Überlieferungen sämtlicher Primärvölker, der Pygmäen, der Südostaustralier u. a. aufweisen. Zwar wissen auch die späteren Stufen der religiösen Entwicklung der Völker von dem Verkehr der Götter mit dem Menschen noch vielfach zu berichten, aber dann fehlt das Moment der Einfachheit und Natürlichkeit, die Götter treten mit

Glanz und Pracht auf, oft auch verkehren sie nur noch durch Vermittler.

Als eine charakteristische Art der Gottesverehrung in der Urzeit haben wir das Primitialopfer kennen gelernt. Bei den Andamanesen vollzog sich selbst die erste Sünde der Menschen in der Verweigerung dieser Anerkennung der höchsten Herrschaft Gottes, und zwar bestand die dort geforderte Anerkennung darin, daß jedesmal die ersten Früchte des Jahres nicht gegessen werden durften, weil Puluga, das höchste Wesen selbst, sie zur Nahrung nimmt. In dieser letzteren Anschauung der Andamanesen könnte ein naives Mißverständnis liegen, dessen Aufdeckung uns nun vielleicht auch eine neue Einsicht in die tiefste Natur des Prüfungsgebotes Gottes an Adam und Eva gibt. Primitialopfer.

Daß auch has biblische Prüfungsgebot die Forderung einer Anerkennung der höchsten Herrschaft Gottes in sich schließt, haben wir oben gesehen. Nun ist aber darauf hinzuweisen, daß zunächst der Genuß der Frucht des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen es ist, welcher den Menschen „göttergleich" macht, wie ebenfalls der Genuß der Frucht des Baumes des Lebens nach anderer Richtung hin den Menschen „göttergleich", d. h. unsterblich gemacht haben würde. So wie nun Gott den Menschen vom Lebensbaum essen gelassen und ihn dadurch unsterblich gemacht haben würde, wenn er sein Gebot bezüglich des Erkenntnisbaumes beobachtet hätte, so würde er nach einer Zeit bestandener Prüfung wohl auch den Genuß der Frucht des Erkenntnisbaumes gewährt haben, nachdem der Mensch in der Tugend genügend gefestigt gewesen wäre. Dann käme zum Ausdruck, daß der Genuß der Frucht der Erkenntnis wie des Lebensbaumes zuerst, *primarie*, wesentlich nur Gott zukam, der dadurch, bildlich ausgedrückt, seine Allwissenheit und Heiligkeit erhält. Auch der Mensch würde, soweit seine Natur das zuließ, an dem Genuß der Frucht haben teilnehmen können, aber erst wenn er durch seine zeitweilige gehorsame Enthaltung davon, also wie in einem Primitialopfer, die Anerkennung der Tatsache zum Ausdruck gebracht hätte, daß nur Gott Allwissenheit, Heiligkeit und Unsterblichkeit wesenhaft

zukommen, der Mensch sie aber nur in gehorsamer Unterwürfigkeit, als gütiges übernatürliches Gnadengeschenk von Gott, empfangen kann.

Damit schien es, als wäre der Grundgedanke des Primitialopfers auch Adam und Eva bekannt gewesen. Andere direkte Belege für eine solche Auffassung des Prüfungsverbotes haben wir freilich in der Genesis nicht. Aber es ist zu erwägen, daß gleich die ersten Opfer, von denen sie spricht, die Opfer Kains und Abels, ausgesprochene Primitialopfer sind. Bei diesen Opfern wurden die Erstlinge der Erzeugung der eigenen Arbeitskraft Gott dargebracht: Kain opferte die Erstlinge des Ackerbaus, Abel die Erstlinge der Viehzucht, zusammen die ersten Ergebnisse aus zwei neuen selbsterschlossenen wichtigen Nahrungsquellen des Menschen. Wenn nun aber selbst in diesen Erzeugnissen, wo doch die eigene Arbeit gewissermaßen schöpferisch mitgewirkt hatte, die Oberheit Gottes anerkannt wurde, so mußte man sich doch noch mehr dazu gedrängt fühlen dort, wo, wie in einer vorhergehenden Periode (s. S. 581 ff.), bei den reinen Naturprodukten, die Herrschaft und das Eigentum Gottes noch viel umfassender war. Ja, man wird sagen können, daß der Gedanke des Primitialopfers bei den Produkten eigener (Mit-) Arbeit gar nicht zum erstenmal aufkommen konnte, daß er zur psychologischen Vermittlung die vorhergehende Ausübung des Primitialopfers schon bei den bloßen Naturprodukten geradezu innerlich notwendig hatte.

Damit hätten wir die Ausübung des Primitialopfers schon in dem ältesten Teil der Genesisberichte dargetan. Nehmen wir nun hinzu, daß dieser Bericht von keinerlei anderer Art von Opfer etwas weiß, und beachten wir die ostentative Art, mit der er, der überall die Anfänge der Dinge erzählen will, sich über Opfer anderer Art ausschweigt, so müssen wir wohl sagen, daß er die Existenz derselben direkt ausschließt. Wir haben damit einen weiteren Punkt der Übereinstimmung des biblischen Berichtes mit jener primitiven Urzeit, wie sie uns im Licht profaner Forschung erscheint, da auch diese auf den ältesten Stufen der religiösen Entwicklung andere Arten des Opfers als das Primitialopfer nicht kennt.

B. Beweis aus den soziologischen Verhältnissen der Urvölker.

Ursprungsmythen. Noch zahlreicher als auf dem spezifisch religiösen sind die Übereinstimmungen auf dem Gebiet der soziologischen Entwicklung. Sie beginnen gleich bei der Form der Darstellung des ersten Anfanges der gesellschaftlichen Ordnung. Die in der Entwicklung schon fortgeschritteneren Völker haben da in ihren diesbezüglichen Ursprungsmythen gewöhnlich schon weiter entwickelte Formen für diesen ersten Anfang bereit. Sie lassen gleich mit einem Male oder kurz nacheinander, sei es mit, sei es ohne Einwirkung der Götter, mehrere „erste" Menschen entstehen, die Vertreter entweder der verschiedenen Rassen oder Völker oder Stände, die sie in oder bei ihrem sozialen Organismus vorfinden.

So stellen die Völker einer so weit zurückliegenden Kulturstufe, wie die des mutterrechtlichen Zweiklassensystems, an den Anfang gewöhnlich e i n e F r a u als erste Stammutter. Dagegen kennen die dieser Stufe vorausgehenden Völker des vaterrechtlichen lokaltotemistischen Kulturkreises bloß e i n e n M a n n als ersten Stammvater. Demgegenüber kehrt bei den Völkern der allerältesten Kulturstufe, den Südostaustraliern und Pygmäen, wo immer wir Nachrichten darüber haben, mit fast schematischer Regelmäßigkeit wieder: ein höchstes Wesen, und, von diesem (oder auf Geheiß dieses) geschaffen, ein Menschenp a a r: Mann und Weib, als die Initiatoren der Familie, der ersten Urzelle der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung. Ganz das gleiche Bild weist ja auch der Schöpfungsbericht der Genesis auf.

Monogamie. Dieser Bericht spricht deutlich von der Verbindung nur e i n e s Mannes mit e i n e r Frau. Diese Monogamie, statt deren bei vielen späteren Natur- und auch Kulturvölkern ausschweifende Polygamie und hier und da auch Polyandrie auftritt, ist gerade auf der ältesten Kulturstufe noch am deutlichsten erhalten, sie ist geradezu ein soziologisches Charakteristikum der Pygmäen und Pygmoiden, und ist auch bei den Südostaustraliern das weit Überwiegende.

Gleichstellung von Mann und Frau. Schon die Monogamie an sich bringt zum Ausdruck und bewirkt eine innere Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frau mit dem Manne. Eine solche wird aber auch in dem

Bericht der Genesis noch ausdrücklich dem Mann förmlich eingeschärft durch alle Einzelheiten des tiefsinnigen Berichtes von der Erschaffung Evas. Es ist bekannt, wie niedrig die Stellung der Frau bei vielen Natur- und selbst Kulturvölkern ist, in welch entwürdigender Sklaverei sie bei so manchen Völkern schmachtet. Wiederum aber ist es die älteste uns ethnologisch erreichbare Stufe der menschlichen Entwicklung, welche davon nichts weiß, sondern eine weitgehende Gleichberechtigung der Frau zum Mann erkennen läßt. Diese Gleichberechtigung äußert sich z. B. in ihrer Freiheit bei der Wahl des Lebensgefährten, in ihrer würdigen Stellung innerhalb der Familie und des Stammes, in der Zuneigung ihres Mannes. Gerade diese letztere wird nun in der Heiligen Schrift ganz besonders zum Ausdruck gebracht in den Worten: Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, d. h. er wird sogar die Bande der Ehrfurcht und Dankbarkeit zerbrechen, mit denen er an die Eltern, die bis dahin ihm teuersten Personen, gefesselt war, er wird die Eltern verlassen um des jetzt mehr geliebten Weibes wegen.

Mutterrecht im Schöpfungsbericht.

Es hat „freisinnige“ Erklärer gegeben, welche diese Worte als ein von den späteren Redaktoren des Berichtes der Genesis nicht mehr verstandenes und deshalb nicht beseitigtes uraltes Zeugnis für das damalige Bestehen des sog. Mutterrechtes erklären, einer niedern Form der Familie, in welcher die Kinder so sehr der Mutter und ihren männlichen Verwandten, besonders dem ältesten Bruder der Mutter, zugehören, daß der Zusammenhang mit dem Vater und damit der Bestand der einzelnen Familie gelockert wird. Das ist aber ein vergebliches Bemühen; denn der Schrifttext enthält nichts von einer wirtschaftlichen oder sonstigen Vorherrschaft des Weibes, sondern spricht nur von der Herrschaft, die sie durch die Liebe über ihren Mann ausübt. Und gerade das ist etwas, was auf den späteren Stufen der soziologischen Entwickelung, auch denen des Mutterrechts, nur selten noch vorkommt, wohl aber häufig, wenn nicht meistens auf der Urstufe, und zwar sowohl bei der Eheschließung als auch in der Ehe selbst. Die gegenseitige Neigung und die Freiheit der Nupturienten selbst gegen den Willen der Eltern gehen dort so weit, daß sie den letzteren

entlaufen und sich dann verbinden, was als eine quasi-rechtliche Form der Eheschließung gelten kann, so bei den Kurnai und andern Südostaustraliern, bei denen indes ausgesprochenes Vaterrecht herrscht.

Totemismus im Schöpfungsberichte.

Es liegt nun aber für das Bestehen des Mutterrechts in der Zeit des biblischen Berichtes nicht nur keinerlei Beweis vor, sondern es ist auch ein direkter Gegenbeweis dafür vorhanden, daß diese Zeit sogar bis vor diejenige Stufe hinaufreicht, die der des Mutterrechtes vorausgeht, bis vor die sogenannte totemistische Kulturstufe nämlich. Diese letztere ist dadurch charakterisiert, daß insbesondere Tiere, seltener Pflanzen oder leblose Dinge dem Menschen im gewissen Grade als heilig (*sacer*) gelten, so daß von ihnen nichts gegessen oder getötet werden darf und der Mensch zu ihnen in einem intimen Verhältnis sei es der Vorvaterschaft, sei es einer Schutzverwandtschaft stehend geglaubt wird. Ein solches Tier (Pflanze etc.), Totem genannt, ist entweder je nach den einzelnen Individuen wechselnd (Individualtotem), oder eine Ortsgruppe von Familien hat ständig das gleiche Totem (Lokaltotem), das die Kinder ursprünglich vom Vater erben: bei Lokaltotemismus ist ursprünglich auch die Heirat mit Mitgliedern des gleichen Totems verboten (Exogamie).

Während also im Totemismus das Tier (die Pflanze etc.) als zu verehrender Vorfahr, als hilfreicher und darum wenigstens in einer Hinsicht gleichartiger oder überlegener Gefährte betrachtet wird, lehnt der Bericht über die Erschaffung Evas es ja geradezu ausdrücklich ab, daß die Tiere irgendwie gleichartige Gefährten des Menschen sein könnten, gerade deshalb muß ja dem Adam die Eva als Gefährtin geschaffen werden. Auch das Sprechen der Schlange ist nicht als Verkehr eines Tieres mit Menschen zu deuten, wie wir oben gesehen, und nirgendwo sonst in der Heiligen Schrift wird irgendwie das Tier zum Gefährten des Menschen erhoben[25]).

So weit verbreitet nun auch der Totemismus bei den Naturvölkern ist und selbst auch bei Kulturvölkern die Spuren früheren Bestehens nachgewiesen werden können, so ist es doch grundfalsch anzunehmen, wie manche Totemismusschwärmer tun, daß alle Völker durch diese Phase menschlicher Geistesentwicklung hindurchgegangen seien, und daß sie die Anfangs-Phase gewesen sei, jene, in welcher

der Mensch, aus der Tierheit sich losringend, sozusagen das Gedächtnis jener Gemeinsamkeit mit den Tieren noch mit sich herumgetragen habe. Es gibt vielmehr eine oder auch zwei Kulturstufen, die in ihrer Gänze den Totemismus nicht gekannt haben, und gerade sie liegen am Anfang der menschlichen Entwicklung, sind die Urstufen. Wiederum sind es die Pygmäen und die Südostaustralier, die hierher gehören. Jedenfalls ist bei keinem dieser Völker eine Spur von dem eigentlichen, dem erblichen Lokaltotemismus vorhanden. Bei den Andamanesen findet sich etwas, das als Individualtotemismus erscheinen könnte; aber da hier nur diejenigen Tiere nicht gegessen werden, deren Genuß als (individuell) für den Magen schädlich angesehen wird und keinerlei Scheu vor ihnen herrscht, so fehlt eigentlich das Wesensmerkmal des Totemismus, das Sicheinsfühlen in einem inneren Verhältnis mit dem Tier. Es ist eher sehr gut möglich, daß aus Tatsachen wie diesen bei den Andamanesen der wirkliche Individualtotemismus sich entwickelt hätte, in welchem Falle sein Ursprung also sehr wenig mysteriös, sondern recht prosaisch wäre.

Geschlechtstotemismus.

Die Semangpygmäen auf Malakka und die Südostaustralier weisen etwas auf, das man als Geschlechtstotemismus bezeichnet hat: die sämtlichen Männer eines Stammes dürfen bestimmte kleine Vögel nicht essen und töten, die gleiche Verpflichtung liegt sämtlichen Frauen bezüglich einer anderen kleinen Vogelart ob. Diejenige Form dieses Glaubens, die sich bei den Südostaustraliern findet, ist eine etwas weiter entwickelte und nähert sich damit dem eigentlichen Totemismus: hier wird der jedesmalige Vogel entweder als Verwandter (Bruder bzw. Schwester) oder als Stammvater und als Verursacher des Unterschiedes zwischen Männern und Frauen betrachtet. Es liegen aber auch bei ihnen Indizien vor, die darauf hinweisen, daß sie früher Anschauungen gehabt haben wie die Semang, bei denen wir die älteste Form dieses Glaubens zu suchen haben. Bei diesen letzteren ist nun der Vogel nicht der Verwandte, sondern er ist der Träger der Seele oder vielmehr die Seele selbst in Gestalt eines kleinen Vogels, die umherfliegt, von *Kari*, dem höchsten Wesen, gesandt — hinter dessen Thron im Himmel auf einem großen Baum alle Seelen der zukünftigen Menschen in Gestalt von kleinen Vögeln sitzen —, um als Seele in den Leib eines neu zu gebärenden Menschen einzugehen. Wenn nämlich eine Frau empfangen hat, so tötet ihr Mann den nächsten Seelenvogel, den er trifft, die Frau ißt das Fleisch desselben und glaubt dadurch die Seele in den Fötus des Kindes einzuführen. Hier ist der Seelenvogel also nur eine vergröberte Symbolik der Seele, die mit dem leichten, luftigen Wesen des kleinen Vogels verglichen wird. Bemerkenswert ist an diesem Glauben die Richtigkeit der Auffassung, die den Leib aus der geschlechtlichen Vereinigung erzeugt, die Seele aber von Gott gesandt sein läßt. Auch das ist sinnig empfunden,

daß die Frau einen anderen Seelenvogel hat wie der Mann, daß also der Unterschied zwischen Mann und Frau nicht bloß in der körperlichen Beschaffenheit, sondern auch, vielleicht mehr noch, in der seelischen Veranlagung gesucht wird. So ist also auch hier kein eigentlicher Totemismus vorhanden, wenn auch die Möglichkeit vorliegt, daß aus der Verbindung des Geschlechtstotemismus mit dem Individualtotemismus der eigentliche erbliche Lokaltotemismus hervorgegangen ist.

Indem nun der biblische Bericht jegliche totemistische Auffassung ablehnt, erweist er sich aufs neue als aus der ältesten Urstufe der menschlichen Entwicklung stammend.

C. Beweis aus den wirtschaftlichen Verhältnissen der Urvölker.

Eine letzte merkwürdige Übereinstimmung zwischen der Erzählung der Heiligen Schrift und den Feststellungen der profanen Wissenschaft finden wir auf wirtschaftlichem Gebiete.

Anfang der wirtschaftlichen Entwicklung.

Die Natur der Sache und exakte wissenschaftliche Forschungen machen es klar, daß der Anfang der wirtschaftlichen Entwicklung die sogenannte Jagd- und Sammelstufe war, wo der Mensch nur das erjagte und einsammelte, was die Natur aus sich selbst, ohne vom Menschen bearbeitet worden zu sein, in Tier- und Pflanzenwelt ihm darbot. Dieses Einsammeln ist jedenfalls dort, wo eine tropisch-fruchtbare Natur herrscht, keine schwere Arbeit und ist, da man dabei in alle Weisheit und Schönheit der Natur eindringt, ebensosehr, als es Arbeit ist, auch Vergnügen.

Diese Wirtschaftsstufe wird noch heutigentags von sämtlichen Pygmäenvölkern, von den Australiern und einigen südamerikanischen Indianerstämmen eingenommen. Ungefähr alle von diesen Völkern sind aber jetzt in ungünstigere Gegenden abgedrängt; wo das nicht der Fall ist, bieten sie nach einer Hinsicht noch am ehesten das sorglose Leben dar, wie es der Mensch im Paradiese führte. Denn im Paradiese war ja die Arbeit keine Notwendigkeit, um den Lebensunterhalt zu gewinnen, sondern nur ein frohes, naturgemäßes Sichentfalten der Kräfte des Leibes und der Seele[26]). Auch als nach dem Sündenfall die Notwendigkeit der Arbeit von Gott auferlegt wurde, braucht das nicht so verstanden zu werden, als

sei nun dieser Fluch gleich an der Person Adams in seinem ganzen Umfange in Erfüllung gegangen. Er hatte vielmehr Zeit, sich in der ganzen Menschheit auszuwirken, und so verwehrte er es nicht, daß nicht nur Adam, soweit die Naturumgebung es zuließ, doch noch zum Teil jene Arbeitslosigkeit fortführte, sondern auch von seinen Nachkommen einige, die zunächst in günstigeren Umständen lebten, die alte sorglose Lebensweise, so gut es ging, beibehielten. Das eben sind dann die Völker der Jagd- und Sammelstufe.

Vielleicht dürfen wir auch in einigen Tatsachen der Paradieserzählung eine Widerspiegelung jener Arbeitsteilung erblicken, welche der ältesten Wirtschaftstufe eigen war.

Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau.

Auf dieser Stufe ist es Aufgabe des Mannes, sich um die Tiere zu bemühen, den von ihnen stammenden Teil der Nahrung zu erjagen und zu erlisten. Zweifellos, daß deshalb auch der Mann das Tierreich gründlicher gekannt hat als die Frau; dafür legen auch die plastisch wahren Tierzeichnungen mancher Völker gerade dieser Jägerstufe, z. B. der Buschmänner, deutliches Zeugnis ab. Der Frau dagegen obliegt es auf dieser Stufe, den pflanzlichen Teil der Nahrung zu besorgen, Früchte, Beeren, Blätter, nahrhafte, heilkräftige Wurzeln zu sammeln; es ist natürlich, daß ihr also das Pflanzenreich vertrauter wurde.

Zu der Vertrautheit des Mannes mit der Tierwelt stimmt es durchaus, daß im Paradies Adam es ist, dem die Tiere vorgeführt werden und der sie benennt. Daß Eva dann die Pflanzen benannt habe, sagt der biblische Bericht nicht. Ein feinfühliger Dichter, Eduard Hlatky, hat in seinem herrlichen Drama „Weltenmorgen“ [27]) diese Lücke ausgefüllt. Eva sagt dort bewundernd zu Adam:

Und allen (Tieren) wußtest Namen du zu geben:

Adam:

Der Blumen Namengeberin sei du!

Eva:

O, Blumen, liebe Blumen, freuet euch,
Mit Kosenamen will ich euch bedenken.

Wie ein umgekehrtes Spiegelbild davon ist es, wenn bei einem der primitivsten Völker, den Andamanesen-Pygmäen, die Mädchen nach dem Namen der Blumen benannt werden, die bei

der Geburt gerade in Blüte stehen. Enthält nun auch der Paradiesbericht nichts Derartiges, so ist es vielleicht doch nicht bedeutungslos und nicht bloß aus der weiblichen Neugier Evas zu erklären, daß gerade Eva es ist, die sich dem Baume nähert, die Frucht desselben pflückt und sie ihrem Mann zum essen darreicht. Wäre die Frucht nicht eine verbotene gewesen, so würde das sozusagen eine Ausübung der ihr obliegenden Tätigkeit gewesen sein, und auch Adams Entschuldigung: „Das Weib, das du mir gegeben, gab mir, und ich aß" würde noch auf diese Tatsache sich mitbeziehen, wäre also in noch höherem Grade eine Entschuldigung.

Ackerbau und Viehzucht.

Aus der Sammelstufe ging die Bearbeitung der Natur, der Tiere und der Pflanzenwelt, hervor, welche die Produktionsfähigkeit der Natur durch menschliche Tätigkeit steigern, ausbreiten und dirigieren wollte [28]). Als älteste Stufe der Viehzucht ist wohl die Zucht des Kleinviehs, der Ziegen und Schafe, zu betrachten, als älteste Stufe des Ackerbaues der Gartenbau, das hauptsächlich von der Frau besorgte Aufhacken des Bodens kleinerer Feldstücke.

Beides sehen wir unter den ersten Nachkommen Adams entstehen. Die Gegensätzlichkeit zwischen Kain und Abel, die in der Hl. Schrift zutage tritt, wird auch durch die profane Religionswissenschaft bezeugt: gerade der Ackerbau gab zuerst mannigfache Veranlassung zu niederen Religionsformen, insbesondere durch die zauberischen Fruchtbarkeitsriten, durch welche man Einfluß auf die Witterung erlangen, die Fruchtbarkeit des Bodens künstlich steigern wollte, und die häufig mit phallischen Bräuchen in enger Beziehung stehen. Dagegen sind es unter allen vorangeschrittenen Stämmen insbesondere die Hirtenstämme, bei denen die alte einfache Gottesverehrung der Urzeit am ehesten sich gerettet hat.

Zusammenfassung.

Alle die Einzelheiten, die wir hier kennen lernten, machen es einleuchtend, daß der Bericht der Heiligen Schrift über die Zeiten der Uroffenbarung wirklich in die älteste Periode der Menschheitsentwicklung hineingehört, daß nur dort wirklich gewesen sein kann, was er erzählt: für alle andern, späteren Entwicklungsstufen würde er stilwidrig sein, einen vielseitigen

Anachronismus bedeuten. Zwar sind wir, im zwanzigsten Jahrhundert, nach zahllosen ethnologischen Untersuchungen, imstande, auch von unserer Zeit aus das Bild der ersten Anfänge des Menschengeschlechtes uns in manchen Punkten einigermaßen zutreffend herzustellen. Aber es ist natürlich vollkommen ausgeschlossen, daß dieses Bild von den Israeliten in irgendeiner späteren Periode ihrer Geschichte einmal hätte entworfen, aus Nichts hätte ersonnen werden können. Wenn die Israeliten wirklich darangegangen wären, ein solches Bild zu entwerfen, es wäre dann ganz anders ausgefallen; etwa so vielleicht wie die babylonischen Urgeschichten, die den Stempel der späteren Entstehungs- oder mindestens Überarbeitungszeit an allen Ecken und Enden aufgedrückt bekommen haben. Wenn wir nun aber trotzdem ein so erstaunlich zutreffendes Bild jener Urzeit in dem Heiligen Buch der Israeliten antreffen, so kann das nur auf den Flügeln tausendjähriger heilig gehüteter Überlieferungen dorthin gelangt sein, Überlieferungen, die mit ihren letzten Ausläufern nach rückwärts hin nicht zu weit von der Zeit zurückbleiben können, die sie schildern wollen.

§ 2. Spezielle religionsgeschichtliche Beweise.

A. Gegen die Wellhausensche Schule.

Nach all den voraufgegangenen Darstellungen ist es uns jetzt nicht mehr zu schwer, die Nichtigkeit der Bestrebungen der sogenannten Wellhausenschen Schule einzusehen, wenn sie in Anwendung ihrer fälschlich als „historisch-kritisch“ bezeichneten Methode sich auch an der Urgeschichte der Bibel versucht. Die Berichte darüber, so läßt sie sich verlauten, seien nichts anders als die Mythen semitischer Beduinenstämme, die einen Gott Jahve als höchsten Schutzgott verehrt, im übrigen aber durchaus dem Polytheismus gehuldigt hätten; wie überall, so seien auch in der Urgeschichte die Spuren dieses Polytheismus erst durch nachfolgende priesterliche Redaktion entfernt worden, jedoch nicht so erfolgreich, daß nicht doch noch einiges davon zurückgeblieben wäre, wie z. B. die Pluralität des Gottesnamens.

Inwieweit diese Schule sich auf textkritische Erwägungen stützt, soll hier nicht näher erörtert werden. Was aber ihre allgemein-religionswissenschaftlichen Grundlagen angeht, und die sind für sie bei weitem das Maßgebendere gewesen, so sind diese nichts weiter als eine kritiklose Herübernahme der Thesen des alten Evolutionismus entweder nach der Tylorschen oder der Spencerschen Form, deren Haltlosigkeit wir oben (S. 554 ff.) schon dargetan haben.

So ist es eine völlig willkürliche Annahme, die religiösen Anschauungen der alten Semitenstämme müßten zu Beginn notwendig polytheistischer Art gewesen sein. Nichts hindert uns, auch vom Standpunkt profaner wissenschaftlicher Forschung aus, anzunehmen, daß die alten Stammesüberlieferungen der Semiten, je höher sie hinaufreichen, um so mehr reinen Monotheismus enthielten, und daß sie auch in späteren Zeiten denselben verhältnismäßig rein bewahrten. Ein großer Teil der Semiten blieb bis in die späteren Zeiten hinein nomadisierende Beduinenstämme, die die Einsamkeit der Wüste durchziehen, und die Religionswissenschaft legt Zeugnis davon ab, daß gerade solche Völker alten Monotheismus mit am reinsten bewahrt haben.

Es ist aber nicht nur nichts dagegen einzuwenden, sondern im Gegenteil als das Natürliche und Wahrscheinlichere zu bezeichnen, daß der inspirierte Verfasser der ersten Kapitel der Genesis die uralten Überlieferungen seines Volkes sammelte und seinem Bericht zugrunde legte. Es ist möglich, daß er dabei allzu weitgehende Anthropomorphismen und sonstige Anschaulichkeiten, in welche der überliefernde Volksgeist allmählich den Stoff gekleidet hatte, entfernte; das wäre dann auch eine Wirkung der ihm zur Seite stehenden Inspiration gewesen. Daß er dabei aber nicht allzu rigoros und rücksichtslos vorgegangen ist, zeigen uns die mancherlei Anthropomorphismen, die noch jetzt ruhig in dem biblischen Bericht sich darbieten. Aber eine durch nichts zu stützende Annahme ist es, dieser Redaktor habe durch Ausmerzung eines die Überlieferung durchsetzenden Polytheismus den Bericht wesentlich umändern müssen. Im Gegenteil zeigt nicht nur die allgemeine Haltung, die wir jetzt an diesem Bericht gewahren, sondern auch eine

Reihe konkreter Einzelbelege, daß er ihn in Wirklichkeit in einer Gestalt beließ, wie er nach den Vergleichen, die wir angestellt, nur den Zuständen wirklicher Urzeit konform sein kann. Eine spätere Zeit würde ihm hier z. B. in der Schilderung Gottes und der Art seiner Verehrung, in der Darstellung der soziologischen Verhältnisse, ganz andere Züge zur „Verbesserung" eingegeben haben.

B. Gegen die assyriologischen Angriffe (Delitzsch u. a.)

a) Das Alter der Paradies-Erzählung.

Die Assyriologen.

Nicht minder als gegen die Wellhausensche Theorie haben unsere bisherigen Darlegungen, jedenfalls was die prinzipielle Seite der Frage anbetrifft, bereits genügend gewappnet auch gegen diejenigen Angriffe auf die Echtheit und Geschichtlichkeit des biblischen Urzeitberichtes, die aus den glänzenden Ergebnissen der assyrisch-babylonischen Keilschriften-Forschung abgeleitet werden. Sie gehen von Männern wie Delitzch, Zimmern, Winckler u. a. aus, denen sich als Mythologe in vielen Punkten auch Gunkel anschließt. Durch die geräuschvolle Art, mit der er die Bibel- und Babelfrage aufrollte, hat sich hier besonders Delitzsch in den Vordergrund gedrängt. Indes, was er an Besonderem vorbringt, ist durchaus nicht darnach, ihm hier eine hervorragende Berücksichtigung zuteil werden zu lassen; es genügt vollkommen, ihn in einer Reihe mit den übrigen genannten Autoren zu behandeln, deren auf die biblische Uroffenbarung bezügliche Einwürfe und Bedenken wir hier zusammenfassend erledigen werden.

Kurz gefaßt gehen diese Einwürfe dahin, daß Israel von babylonischen Einflüssen vollständig durchsetzt und bis in seine Einzelheiten von der babylonischen Kultur und Religion abhängig gewesen sei. Das zeige sich auch gerade in der biblischen Urgeschichte, deren Abhängigkeit von Babylon man jetzt, nach der Entdeckung der babylonisch-assyrischen Schöpfungs- und Sintflutberichte, auf Schritt und Tritt nachweisen könne. Die Anhänger dieser Theorie stehen allerdings darin den Vertretern der Stade-Wellhausenschen Richtung schroff gegenüber, daß sie diese Beeinflussung durch die Babylonier nicht erst in oder nach dem babylonischen Exil erfolgen lassen. Vielmehr falle die Geschichte Israels, von seinen ersten Anfängen, den Zeiten der Patriarchen, an, in Jahrhunderte, wo das gesamte

Jordantal und Kanaan unter dem kulturellen Einfluß Babylons gestanden habe. In dem erfolgreichen Nachweis mancher diesbezüglichen Einzelheiten sind in der Tat die Assyriologen in vielen Teilen Totengräber des Wellhausenschen Systems geworden.

Aber von den allgemeinen religionswissenschaftlichen Voraussetzungen der Wellhausenschen Schule haben auch diese Assyriologen sich noch nicht völlig freimachen können. Das ist zum Teil an der Beschränktheit ihres Gesichtskreises gelegen, der über das Gebiet der Keilschriften gewöhnlich nicht hinausgeht und insbesondere auch von den durch die allgemeine Ethnologie zutage geförderten Tatsachen keine Ahnung hat. Überall, wo sich Beziehungen zwischen Israel und den Euphratländern finden — und es wäre wahrlich zu verwundern, wenn sie sich, bei solcher Nähe und bei vielfach solch enger Stammverwandtschaft, nicht fänden —, ist es diesen Männern ohne weiteres ausgemacht, daß Israel der empfangende, Babylon der gebende Teil sei; die Ungereimtheiten, denen sie sich dabei aussetzen, sind oft recht bedeutender Natur.

Assyro-babylonischer und israelitischer Monotheismus.

Eine solche Ungereimtheit — ein milderes Wort wäre nicht am Platze — ist es, den Monotheismus Israels aus einem assyrisch-babylonischen Monotheismus ableiten zu wollen. Denn wo ist denn ein assyrisch-babylonischer Monotheismus zu finden? Gleich in den ältesten Urkunden, aus vorsemitischer, sumerisch-akkadischer Zeit, tritt uns ein ganzes reichbesetztes Pantheon von Göttern entgegen, und durch die Einwanderung der Semiten wurde diese Zahl sicher nicht verringert, sondern vermehrt. Wenn Delitzsch u. a. meinen, die esoterische Geheimlehre der Priester habe eine Zurückführung dieser Vielheit auf eine Einheit erkannt, so ist das Wenige, was daran richtig ist, erst für eine jüngere Zeit zutreffend, nicht aber für jene älteren Perioden, in denen der ethische Monotheismus Israels bereits vollkommen klar vorhanden ist, und zwar — was am meisten ins Gewicht fällt — nicht als priesterliche, von wenigen gekannte Geheimlehre, sondern als geistiges Gemeingut eines ganzen Volkes.

Zwar ragt auch in dem assyrisch-babylonischen Götterhimmel die Gestalt des Gottes *Anu* ursprünglich und der Theorie nach über alle andern Götter hervor; aber seine praktische Verehrung und schließlich auch seine theoretische Anerkennung verblaßt immer mehr, je höher die kulturelle Entwicklung steigt. Umgekehrt freilich, je weiter wir ins Altertum zurückgehen, um so bedeutender ist sein Ansehen, und es liegen Anzeichen dafür vor, daß er früher der einzige wirkliche Gott gewesen sei. Wenn wir aber, einigermaßen

die Zeitmaße der späteren Entwicklung zugrunde legend, abschätzen wollten, wie weit wir da zurückgehen müßten, so kämen wir in so altersgraue Zeiten hinein, daß uns jegliches geschichtliche Dokument zur Fixierung derselben mangelt und wir uns vielleicht gar eben derselben Urzeit nähern würden, die wir in dem biblischen Berichte geschildert finden. Während aber von dieser Urzeit herab die dann zu den Israeliten hinführende Entwicklungsbahn den Monotheismus und die mit demselben zusammenhängenden Traditionen über die Urgeschichte des Menschengeschlechtes rein erhalten hätte, träfen wir bei den Assyro-Babyloniern bedeutende Verderbnis gleich schon in den ältesten geschichtlichen Dokumenten an, die wir von ihnen haben, und diese Verderbnis steigert sich, je mehr ihre äußere Kultur sich entwickelte.

Eine ethnologische Ungereimtheit ist es z. B. auch, wenn Schrader-Zimmern[29]) behaupten, erst von dem babylonischen *Anu* her sei die Vorstellung vom Wohnen im Himmel, vom Thron im Himmel auf den Jahve-Gott Israels übertragen worden. Man hat also dort keine Ahnung davon, daß ein solcher Himmelsgott etwas ganz Alltägliches ist selbst bei Naturvölkern, daß er förmlich als Regel — selbst auch mit einem (Thron-) Sitz — gerade bei den ältesten Völkern, den Pygmäen und den Südostaustraliern, sich findet.

Das ist der Hauptfehler dieser ganzen Richtung, daß sie Israel immer nur den empfangenden Teil sein läßt und nicht sieht, daß es außer dem konträren Gegenteil auch noch eine dritte Möglichkeit gibt: daß bei Israel eine ältere und darum besser erhaltene Form der Überlieferung vorliege, während die assyrisch-babylonische Parallele trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer reicheren Ausbildung sich als Produkt einer späteren Entwicklung ausweist.

Ein neuentdeckter Sintflutbericht.

Für die tatsächliche Richtigkeit dieser Annahme scheinen wir jetzt einen durch die Keilschriftforschung selbst in aller Form erbrachten dokumentarischen Beweis zu besitzen. Professor H. V. Hilprecht[30]) fand 1909 auf seiner vierten Expedition, welche Ausgrabungen in Nippur veranstaltete, die Reste der Tempelbibliothek der Schule und der ältesten Archive, etwa 22000 Stück, und unter diesen ein Täfelchen, welches ein Bruchstück des Sintflutberichtes, und zwar die Androhung desselben, enthält. Aus inneren wie äußeren Gründen scheint die Niederschrift

desselben nicht später als auf das Jahr 2005 vor Christus anzusetzen zu sein (zwischen 2137—2005). Dieser Bericht wäre also um fast 1500 Jahre älter als die ältesten bisher bekannten Versionen der babylonischen Sintfluterzählung, die alle aus der Bibliothek Assurbanipals (668—626 vor Christus) stammen. Dieser neugefundene allerälteste Sintflutbericht stimmt nun aber in ganz charakteristischen Einzelheiten überein mit demjenigen der zwei Sintflutberichte der Genesis (Gen. 6, 12—20; 7, 11), welchen die Wellhausensche Schule als zu der einen Quellschrift *P* (Priesterkodex) der Genesis stammend und als „um 500 vor Christus in Babylonien abgefaßt" erklärt hatte.

Hätten wir hier einerseits den Fall einer eklatanten Niederlage des Wellhausenschen Systems vor uns, so würde die „radikal"-assyriologische Richtung nicht minder schwer getroffen. Denn hier wäre urkundlich ein Fall festgelegt, wo ein Bericht der Bibel um 1500 Jahre älter ist als eine Keilschrift-Erzählung, die man schon so oft benutzt hatte, gegen den biblischen Bericht Sturm zu laufen, indem man nämlich die Abhängigkeit desselben von jener keilinschriftlichen Version behauptete, die in der Bibel monotheistisch „umredigiert" worden sei. Selbst diese letzte Ausflucht wird der radikalen Kritik in diesem Falle noch ganz ausdrücklich entwunden. Professor Hilprecht legt nämlich dar, daß in der neuentdeckten Form es nicht der untergeordnete Gott *Ea*, der Gott der Wassertiefe, ist, der die Sintflut kommen läßt — wie das der jüngere keilinschriftliche Bericht hat —, sondern *Enlil*, der höchste Gott Nippurs: „Hier ist also wie in der biblischen Erzählung der Herr des Alls selbst Urheber der Flut und Retter Noahs vom Untergang indem er ihm die Flut ankündigt und zugleich die Arche bauen heißt"[31]).

Was hier durch ein keilinschriftliches Dokument für einen Bericht, der den Zeiten der Uroffenbarung so nahe steht, dargetan werden konnte, das werden wir für den Bericht über die Uroffenbarung selbst, bloß aus inneren Gründen zwar, aber, wie wir hoffen, in nicht minder überzeugender Weise dartun: daß nämlich der biblische Bericht viel ältere Formen aufweist als alles, was aus der keilinschriftlichen Literatur als Parallele dazu angeführt werden kann.

Daß es einen Parallelbericht im vollen Sinne des Wortes zu der biblischen Paradieserzählung in der keilinschriftlichen Literatur nicht gibt, wird von allen Autoren ohne Ausnahme zugegeben, ein schon recht wertvolles Zugeständnis. Man sucht nun aber diese Parallelen durch die Verbindung von zwei, inhaltlich wie zeitlich sehr weit voneinander abstehenden Dokumenten, dem Adapa-Mythus und der Eabani-Episode in dem Gilgamesch-Epos, etwas deutlicher herauszubekommen. Wir haben indes einen positiven Beleg dafür, daß der biblische Bericht weit vor diese beiden keilinschriftlichen Berichte anzusetzen ist. Das gilt am meisten von dem Gilgamesch-Epos, von dem der oben erwähnte jüngere Sintflutbericht einen Teil bildet, und das also auch aus der Bibliothek Assurbanipals (668—626 vor Christus) stammt. Zwar benützen wir auch ein Bruchstück, das der Zeit um 2100 zuzuweisen ist; es weist auch, wie Zimmern zugibt, „eine im einzelnen doch erheblich abweichende Form des Epos" auf[32]) und enthält überdies nicht die uns hier berührende Episode des Eabani. Der Adapa-Mythus stammt aus dem zu Tell-Amarna gemachten Fund, ist also etwa 1500—1300 vor Christus anzusetzen.

Alter der biblischen Paradiesgeschichte.

Was nun die Datierung der biblischen Paradiesgeschichte betrifft, so hatte schon H. Greßmann[33]) eine solche gegeben, die die Abfassung derselben auf spätestens 1300 vor Christus ansetzte. Er wies nämlich darauf hin, daß bei der Bestimmung der Lage des Paradieses in Gen. 2, 14 von dem dritten Paradiesfluß Tigris gesagt wird, er fließe *kidmath Ašûr,* das wohl früher mit „vor Assur" (Vulgata: *contra Assur*) übersetzt wurde, in Wirklichkeit aber „östlich von Assur" gegeben werden müsse[34]). Diese Angabe, mit der man früher nichts anzufangen gewußt, sei jetzt durch die assyrischen Funde bestätigt. Aus diesen wüßten wir, daß in der Tat die alte Reichshauptstadt Assur auf dem rechten oder westlichen Tigrisufer gelegen habe, und daß um 1300 unter Salmanassar I. die Residenz an das östliche Ufer nach Kalhi (Kaleh) verlegt worden sei[35]): diese Aufgabe der Paradieserzählung der Genesis müsse also spätestens vor dem Jahre 1300 niedergeschrieben worden sein, weil Assur als Residenzstadt später sich auch auf das linke Tigrisufer hinüber erstreckt habe.

Der Grundgedanke, den Greßmann hier ausspricht, ist zutreffend; er läßt sich aber, nach Ausscheidung des Irrtümlichen, das ihm anhaftet, noch viel kräftiger herausarbeiten. Irrtümlich ist nämlich, daß hier die Stadt Assur gemeint sei. Diese wird im ganzen Alten Testament nicht erwähnt, die hier

vorliegende Stelle wäre die einzige. Daß aber auch hier die Stadt nicht gemeint sein kann, ergibt sich daraus, daß auch die beiden ersten Paradiesflüsse, Phison und Gehon, nicht durch Städte, sondern durch Länder, an denen sie vorbeifließen, orientiert sind. Das ist auch beim Tigris der Fall: es ist das Land Assur, von dem er östlich fließt. Diese Angabe war früher so unglaublich, daß z. B. Gesenius in seinem Hebräischen Wörterbuch[36]) sagt: „Im ursprünglichen Sinne heißt Assyrien zwar bloß das östlich vom Tigris gelegene Mutterland des assyrischen Reiches . . .“ (S. 78). Das stimmt nur für die Glanzzeit des Reiches, etwa 800 vor Christus. Dagegen so wie die alte Hauptstadt Assur auf dem rechten Tigrisufer lag, muß auch das erste und älteste Landgebiet Assurs dort sich erstreckt haben. Erst später gewinnen die kriegerischen Herrscher von Assur auch Gebietsteile auf dem linken Ufer des Tigris dazu und breiten ihr Reich nach Nordwesten aus; es ist um die Zeit, als die Kassitenkönige in Babylonien herrschten, daß wir die erste positive Kunde vom Landbesitz der Assyrier am linken Tigrisufer haben[37]). Daraus ergibt sich, daß die Stelle von den Paradiesflüssen spätestens vor 1800 vor Christus niedergeschrieben sein muß, da nachher Assyrien nicht mehr bloß westlich, sondern westlich und östlich vom Tigris sich erstreckte.

Nun kommt aber noch hinzu, daß diese ganze Stelle von den Paradiesflüssen, durch welche die Lage des Paradieses näher bestimmt wird (Gen. 2, 10—15), von so ziemlich allen Exegeten als eine gelehrte Glosse betrachtet wird, die von einem andern Verfasser in die Paradieserzählung, die für sich selbst bedeutend älter ist, hineingefügt wurde. Dieses höhere Alter der Paradieserzählung läßt sich nun auch noch von einem anderen Gesichtspunkt aus dartun. Derjenige biblische Sintflutbericht, dessen hohes Alter — vor 2100 vor Christus — durch den zuletzt gefundenen keilinschriftlichen Sintflutbericht (s. oben S. 584) dargetan wird, gehört dem von der Textkritik als „Priesterkodex“ *(P)* bezeichneten Dokument an, dem auch das erste Kapitel der Genesis von den Textkritikern zugeteilt wird. Der Priesterkodex wird als jünger betrachtet denn das zweite Hauptdokument, der „Jahvist“ *(J)* — von dem Gottesnamen

Jahve, den er gebraucht, so benannt. Wenn nun auch die absolute Zeitfixierung der Wellhausenschen Schule für den Priesterkodex — auf 500 vor Christus —, wie wir oben sahen, vollständig Schiffbruch gelitten hat, so können wir doch dieser relativen Datierung durchaus beistimmen: die „jahvistischen“ Partien der Genesis erscheinen in der Tat als älter denn die des Priesterkodex, sie sind viel naiv-anschaulicher, anthropomorphistischer als jene, die schon bedeutende Einwirkungen reiferer Abstraktion und Spekulation zeigen. Wenn nun die Niederschrift des Sintflutberichtes des Priesterkodex schon auf 2100 vor Christus anzusetzen ist, so wird ein Schöpfungsbericht — 1. Kapitel der Genesis — mit höchster Wahrscheinlichkeit mindestens in dieselbe Zeit — 2100 vor Christus —, jedenfalls nicht später anzusetzen sein. Da aber der jahvistische Schöpfungsbericht (2. und 3. Kapitel der Genesis) und die dazu gehörige Paradieserzählung älter ist, so reicht die Abfassungszeit desselben noch weit über 2100 vor Christus hinaus in das Altertum hinein. Es ergäbe sich somit aus dieser Erwägung ungefähr dasselbe Alter für die eigentliche Paradieserzählung, welche wir auch aus der Altersbestimmung der Parenthese über die Paradiesflüsse ableiten können.

In dem einen wie in dem andern Falle geht das Alter der Paradieserzählung weit hinaus über das Alter der beiden keilinschriftlichen Stücke, welche Parallelen zu ihm darbieten sollen, der Adapa-Erzählung und der Eabani-Episode des Gilgameschepos: gegen die erstere ist sie mehr als 600, gegen die letztere vielleicht 2000 Jahre älter.

b) Die keilinschriftlichen Parallelen zur Paradies-Erzählung.

Schon aus dem vorhin dargelegten Grunde können wir alle Versuche, die Paradieserzählung aus diesen beiden Stücken abzuleiten, einfach mit ironischem Lächeln, ohne jede weitere Beweisführung, zurückweisen. Zu allem Überfluß wollen wir aber doch noch kurz eine Vergleichung jener Parallelen mit dem biblischen Bericht veranstalten; sie wird uns auch a posteriori den Beweis erbringen, daß wir es bei den keilinschriftlichen

Stücken mit Produkten sehr später Entwicklung und deutlichen Verfalles zu tun haben. Beginnen wir mit der Eabani-Erzählung.

Eabani, von der Göttin Aruru aus Lehm gebildet, ist ein Wesen voll Körperkraft und Sinnlichkeit, mit starken Haaren bedeckt, mit den Tieren hausend. Ein Jäger, der in der Ausübung seines Jagdberufes gestört ist, führt ihm auf den Rat des Gilgamesch eine Dirne zu, der es gelingt, Eabani zu sinnlichem Genuß zu bewegen und ihr dann in die Stadt zu folgen. Die Tiere des Feldes fliehen ihn jetzt. Eabani folgt dem Weibe in die Stadt; später wird er ihrer überdrüssig und verflucht sie, daß sie ihn aus seiner Freiheit gelockt: Schamasch, der Sonnengott, will ihn an diesem Fluch hindern, da das Weib ihn ja zu Kultur und Gesittung geführt habe. **Eabani-Episode.**

Als Ähnlichkeiten kann man hier anerkennen: die unmittelbare Schaffung durch ein göttliches Wesen, das Zusammensein mit den Tieren, der Verlust der Freiheit durch das Weib. Dem stehen als grundlegende Verschiedenheiten gegenüber: die Motivierung der Einführung des Weibes, die in der Genesis dem ersten Menschen als einzig mögliche, natürliche und gleichartige Hilfe, hier dem Eabani als seine Verderberin zugeführt wird, ferner die naiv zarte Unschuld der Paradieserzählung gegenüber der derb schmutzigen, breitausgeführten Sinnlichkeit der Eabanisage. Daß die Eabanisage der Paradieserzählung gegenüber nichts Ursprüngliches sein kann, ist deutlich darin gegeben, daß eine Verwendung der Eabanisage, um daraus die Paradieserzählung als eine Urgeschichte zu formen, gar nicht denkbar ist, da sie insbesondere ein Moment, das zu dieser unbedingt erforderlich war, gar nicht enthält: die erste Bildung der Familie; denn die Verbindung Eabanis mit dem Weibe hat nur die Befriedigung der Sinnlichkeit zum Zweck. Dagegen ist es umgekehrt sehr wohl denkbar, daß aus einer Erzählung, wie die vom paradiesischen Sündenfall ist, sich allmählich eine Variante herausbildete, die, insbesondere bei der stets zunehmenden Verschlechterung der sozialen Stellung der Frau, die Tatsache, daß die Frau den ersten Anstoß zur Sünde gegeben, aus der Erzählung herausgriff und in sinnlicher Weise verzerrte. Ein deutliches Zeugnis für die spätere Entstehung ist auch noch der Umstand, daß eine öffentliche Dirne eingeführt wird, die natürlich bei ganz primitiven Völkern niemals sich findet, in dem „zivilisierten" Babylon freilich zu den Selbst-

verständlichkeiten zählte. Zu allem kommt hinzu, daß die Eabanisage keine Urgeschichte ist und auch nicht sein will, es sind schon viele Menschen vor Eabani auf Erden. So erklärt es sich auch, daß sie keine Grundlegung der Familie berichtet.

Die Adapa-Erzählung. Ganz und gar fehlen auch der Eabani-Episode, um das jetzt überleitend hervorzuheben, die beiden Bäume der Erkenntnis des Guten und Bösen und des Lebens, sowie das mit denselben in Beziehung gesetzte Prüfungsgebot, die Übertretung desselben und der Verlust der Unsterblichkeit. Anklänge daran scheinen sich nun in der Adapa-Mythe zu finden. Adapa, Sohn des Ea, der an dessen Heiligtum in Eridu dient, hat von seinem Vater Weisheit, aber nicht ewiges Leben bekommen. Als er einmal dem Südwindvogel, der sein Schiff zum Sinken brachte, die Flügel zerbrochen, wird er darob von Anu, dem Himmelsgott, zur Rechenschaft in den Himmel entboten. Ea gibt ihm dafür folgenden Ratschlag mit: er solle durch Anlegung eines Trauergewandes das Mitleid zweier Götter, des Tammuz und des Giszida, die er im Himmel beim Eintritt in den Palast Anus am Tore treffen werde, zu erregen und sie als Fürsprecher bei Anu zu gewinnen suchen. „Wenn du dann vor Anu hintrittst, wird man dir Speise (oder Brot) des Todes hinhalten, — iß sie nicht! Wasser des Todes wird man dir hinhalten, — trink es nicht! Ein Gewand wird man dir hinhalten, — zieh es an! Öl wird man dir hinhalten, — salbe dich damit!" Die beiden Götter legten auch wirklich Fürsprache bei dem zuerst erzürnten Anu ein, der dann sagte: „Wir, was wollen wir ihm antun? Speise (Brot) des Lebens holt ihm, daß er sie esse!" Speise des Lebens holte man ihm, er aß sie nicht. Wasser des Lebens holte man ihm, er trank es nicht. Ein Gewand holte man ihm, er zog es an. Öl holte man ihm, damit salbte er sich. Dem Anu, der ihn erstaunt fragte, warum er nicht gegessen und getrunken, um ewig zu leben, antwortete Adapa mit dem Hinweis auf Eas Rat. Anu läßt ihn dann zur Erde zurückbringen, das ewige Leben hat er verscherzt.

Hier ist gleich der ähnliche Klang der beiden Namen Adapa und Adam bestechend, aber nicht beweiskräftig; der Übergang von *m* in *p* ist für die hier in Betracht kommenden Sprachen nicht belegt. Zimmern, von seinem Standpunkt aus, daß die Bibel der empfangende Teil gewesen, will Adam als eine volksetymologische Angleichung des fremdländischen Eigennamens Adapa gelten lassen[38]). Das würde aber doch nur dann stimmen, wenn auch Adapa der aus Erde geschaffene Urmensch gewesen wäre, was aber nicht der Fall ist. Eine

Übereinstimmung liegt in dem Grundgedanken, daß Adam, wie Adapa, der zugedachten Unsterblichkeit verlustig geht; auch darin, daß beide dieselbe durch Schuld eines lügenhaften Dritten verlieren, in der Bibel durch die Schlange, in der Adapa-Mythe durch Ea. Für eine Gleichheit von Ea und Schlange fehlt aber jeglicher Anhalt; man müßte denn als *tertium comparationis* für beide, die Schlange und Ea, das Meer betrachten, wie in manchen Mondmythologien die Schlange zugleich Sinnbild des Meeres ist, wofür aber in Assyrien und Babylonien sich kein Beleg vorfindet. Dagegen mag darauf hingewiesen werden, daß in dem Gilgameschepos, als Gilgamesch ein Lebenskraut erlangt hat, dies ihm von einer Schlange weggeschnappt wird: ein Zug, der freilich mit dem Adapamythus keinen, auch nicht den geringsten äußeren Zusammenhang aufweist.

Die gewaltigen Verschiedenheiten, die trotz einzelner Ähnlichkeiten noch immer weit überwiegen, brauche ich eben deshalb nicht noch besonders hervorzuheben. Daß aber die jetzige Adapa-Mythe nicht die Vorlage für die Paradieserzählung gewesen sein kann, ergibt sich daraus, daß in der letzteren der Verlust der Unsterblichkeit in allen Einzelheiten wohl motiviert, psychologisch verständlich ist, während es in der Adapa-Mythe völlig unverständlich bleibt, weshalb Ea seinem Sohn (!) Adapa einen so verderblichen Rat gibt.

Die Bäume des Lebens und der Erkenntnis von Gut und Böse.

In der Adapa-Mythe fehlen ebenfalls die beiden Bäume des Lebens und der Erkenntnis von Gut und Böse. Es scheint nun aber nach einer Entdeckung des Dominikaners P. Dhorme [39]), daß sie zu dieser Mythe zum wenigsten in entfernte Beziehung gesetzt werden können. Die beiden Götter nämlich, die am Tore des Palastes Anus stehen und die fürbittend für Adapa eintreten, erscheinen in einer Inschrift des Patesi Gudea — also schon sehr früh, 2400 vor Christus — als Schutzgeister der beiden genannten Bäume, und zwar *Nin-gisch-zida* als Gott des Baumes der Wahrheit, *Tammuz* als Gott des Baumes des Lebens. Dazu kommt, daß Nin-gisch-zida wahrscheinlich Gott der aufgehenden Sonne ist, während Tammuz als der Gott der Frühlingsvegetation betrachtet wird. Indes ist die Erklärung des Gottes Nin-gisch-zida = „Gott des Baumes der Wahrheit" doch durchaus noch nicht sicher. *Gisch* ist zwar = Baum, aber auch = Holz, Pfahl, Zepter; *zida* ist = Wahrheit, zunächst aber = gerade, aufrecht, dann = aufrichtig, dann = wahr. Jastrow z. B. übersetzt den

Namen mit „Herr des rechtshändigen (= gnädigen) Zepters", H. Schneider *gisch-zida* mit „aufrechtes Holz". Der letztere will gerade *gisch-zida* auch als eine Art Lebensbaum deuten, so daß dann der auch sonst aus Babylon-Assyrien sattsam genug bekannte Lebensbaum hier in einer Dublette vorhanden wäre, während aber der sonst in keilinschriftlichen Berichten nicht vorkommende Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen auch hier wieder fehlen würde. Aber selbst wenn auch P. Dhormes Ansicht sich bestätigen würde, so ständen doch die beiden Bäume ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem ganzen Gang der Adapa-Mythe da. Auch wenn man das Eingreifen ihrer beiden Schutzgeister als Ursache dafür ansehen wollte, daß dann später dem Adapa von Anu Lebensbrot und Lebenswasser zuteil werden soll, so ist das zunächst jedenfalls nicht mit den Bäumen in Beziehung gesetzt, und dann, was besonders ins Gewicht fällt, die an den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen geknüpfte Probe fehlt gänzlich.

So erweist sich auch diese „Parallele" in ihren Einzelheiten schließlich als zusammenhangloses und rätselhaftes Bruchstück, das unmöglich einem so lebensvollen und klaren Ganzen, wie die Paradiesgeschichte es ist, als Vorbild gedient haben kann. Dazu kommt auch hier, daß die Adapa-Mythe in allen ihren Einzelheiten schon die Verhältnisse einer fortgeschrittenen Kulturperiode widerspiegelt, während die Paradieserzählung, wie wir gezeigt, ganz und nur in die primitive Urzeit hineinpaßt. —

Zusammenfassung.

Fassen wir zusammen:

1. Keine der „Parallelen" für sich allein genommen kommt der Paradieserzählung gleich, jede entspricht höchstens einem Teil derselben, sie sind also im Verhältnis zu ihr nur Bruchstücke.

2. Sie lassen sich zueinander in keinerlei direkte Beziehung setzen, da jeglicher äußere und innere Zusammenhang zwischen ihnen fehlt.

3. Jede ist auch in ihren Einzelheiten rätselhaft und vielfach unzusammenhängend.

4. Alle Einzelheiten weisen auf eine fortgeschrittene Kulturperiode hin.

Das genügt wohl für sich allein schon — ohne den Beweis auch des geringen literarischen Alters, den wir oben

geführt haben —, um die These, daß diese „Parallelen“ die Vorbilder für die Paradieserzählung gewesen seien, so absurd als möglich erscheinen zu lassen. Daß aus diesen zusammenhanglosen, in sich selbst rätselhaften Bruchstücken jener lebensvolle, bis in seine kleinsten Einzelheiten tiefsinnige und doch durchleuchtend klare Bericht (s. Kap. 1) der Heiligen Schrift entstanden sei — eine größere Abgeschmacktheit ist kaum denkbar.

c) Die angeblichen Widersprüche in der Paradies-Erzählung (Greßmann).

Indes man wendet ein: Der biblische Bericht ist gar nicht so einfach und klar, wie man behauptet, er enthält Rätsel genug, und Risse und Sprünge und Nähte, die deutlich bezeugen, daß er aus widerstrebenden Teilen gewaltsam zu einem Ganzen zusammengezwungen worden ist. So Greßmann in seinem oben (S. 586) erwähnten Artikel „Mythische Reste in der Paradieserzählung“[40]. Wir wollen zwei seiner Haupteinwürfe — die anderen verdienen keine ernstliche Berücksichtigung — hier etwas zergliedern, da diese uns ein ziemlich klassisches Beispiel jener „freisinnigen“ Exegese darbieten, die einem Buch von der ungeheuren Bedeutung der Heiligen Schrift nicht einmal jenes Maß von Respekt und gewissenhafter Sorgfalt zuteil werden läßt, die man sonst profanen Schriftwerken von auch nur durchschnittlicher Bedeutsamkeit entgegenbringt.

Greßmann findet einen Widerspruch zwischen der Androhung Gottes, daß der Mensch sterben werde, wenn er von dem Baum der Erkenntnis esse, und der Tatsache, daß der Mensch durch diese Übertretung nicht sterbe, sondern tatsächlich Gott gleich werde, gerade so wie die Schlange es Eva verheißen habe. Er, der Professor der (protestantischen) Gottesgelehrtheit, scheut sich nicht, folgende Erwägungen daran zu knüpfen: „Die Schlange hat also die volle Wahrheit gesagt und Jahve die Unwahrheit . . . Dies ist die einzige, darum nur um so interessantere Stelle im Alten Testamente, wo Jahve eine bewußte Unwahrheit in den Mund gelegt wird“ (S. 351). Bei den babylonischen Göttern aber komme das öfter vor; in engster Beziehung gehöre hierher Ea's Lüge in der Adapa-Mythe. In der Paradieserzählung werde der Widerspruch noch dadurch verstärkt, daß Jahve die Richtigkeit des Schlangenwortes bestätige: „Der Mensch ist ja geworden wie unsereiner!“ Daran

Einwürfe Greßmanns.

reihe sich gleich der zweite Widerspruch, indem Jahve jetzt den Menschen vom Baume des Lebens fernhalte, daß er nicht „unsterblich werde“, „und damit [fährt Greßmann fort] — so dürfen wir ergänzen — erst wirklich Gott werde. Gott gleich ist demnach nicht, wer vom Baume der Erkenntnis, sondern nur wer vom Baume des Lebens genossen und die Unsterblichkeit erlangt hat“ (S. 352). Dann geht Greßmann langsam das Verständnis dafür auf, daß die durch den Genuß der Frucht erlangte Gottgleichheit irgendwie in der (ungehörigen) Erkenntnis des Geschlechtsunterschiedes und des daraus hervorgegangenen Verlustes der kindlichen Unschuld liegen könne. Er operiert dabei auch mit der verunglückten Idee des „Matriarchats“ (s. oben S. 574) und vergißt nicht für einen kostbaren „Hinweis“ „Herrn Professor Eichhorn“ zu danken. Auch eine Mythe der Gilbert Insulaner kommt ihm gelegen, deren eigentlichen Sinn er indes nicht im geringsten versteht[41]). Er meint dann aber, die Gottgleichheit könne nicht in etwas Negativem bestehen; hier müsse „die ursprüngliche Spitze abgebrochen“ sein. Vielleicht sei ursprünglich die Zeugung wirklich verboten gewesen; nur durch den Baum der Erkenntnis (nicht des Guten und Bösen) seien die Menschen aber dahintergekommen. Wenn aber jetzt von Erkenntnis „des Guten und Bösen“ die Rede sei, so könne das wohl von der Magie gemeint gewesen sein, die ein widergöttliches Geheimwissen verleiht. So ergebe sich also — das ist die Schlußfolgerung des Ganzen —, daß die Geschichte vom Sündenfall so stark verdunkelt sei, daß man auf eine einheitliche Erklärung verzichten müsse. Wahrscheinlich seien hier drei Schichten übereinander gelagert: „Die eine Geschichte erzählte von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, dessen Früchte, wie die dämonische Schlange lehrt, Magie und Zauberei wirken und gottgleiches, aber widergöttliches Wissen verleihen; die andere von dem Baum der Erkenntnis, dessen aphrodisische Früchte die kindliche Unschuld vernichten und den geschlechtlichen Verkehr fördern, so daß Eva wider den Willen der Gottheit zur Mutter aller Lebendigen wurde; die dritte von dem Baume des Lebens, dessen Früchte die Unsterblichkeit verursachen, der den Menschen vorenthalten und allein den Göttern zugänglich ist.“

Widerlegung. Es gibt kein besseres Mittel, sich ein für allemal mit der erforderlichen Geringschätzung gegen die oberflächliche und pietätlose Behandlung der biblischen Urgeschichte zu wappnen, als die genaue Zergliederung eines charakteristischen Spezimens derselben.

Zunächst der erste „Widerspruch“. Worin liegt denn ein Widerspruch, wenn Gott die Todesstrafe androht und erst nach formeller Aussprache des Urteils — nachdem den Schuldigen auch Gelegenheit zur Aussprache und Verteidigung

gegeben — die Strafe vollzieht? Wird ein Gesetz, das die Todesstrafe auf ein Vergehen setzt, dadurch außer Kraft gesetzt, daß vor dem Vollzug der Strafe zuerst ein Richter den Fall untersuchen und das Urteil in aller Form aussprechen muß? Ich denke, das gerade Gegenteil ist der Fall: das Gesetz wird so nur noch mehr bestätigt. So steht es mit der „Lüge" Jahves!

Der zweite „Widerspruch" soll darin bestehen, daß Jahve einerseits anerkennt, die beiden Menschen seien durch den Genuß der Frucht Gott gleich geworden, andererseits sie aber doch am Genuß der Frucht des Lebensbaumes hindern will, durch den erst sie Gott gleich werden. Diesen Widerspruch konstruiert sich einzig Greßmann selbst durch seine Willkür und Oberflächlichkeit: erstens dadurch, daß er bei den Worten Jahves: „Der Mensch ist geworden wie unsereins!" die Worte beiseite läßt, die Jahve dort noch hinzufügt: „Erkennend das Gute und Böse"; zweitens dadurch, daß er bei den Worten Jahves, wodurch er Adam vom Genuß der Lebensfrucht abhält, hinzufügt („so dürfen wir ergänzen"!): erst durch d i e s e n Genuß werde Adam wirklich Gott gleich. Unterläßt man diese Greßmannschen Beiseitelassungen und Zutaten, so ist alles in schönster Ordnung und Klarheit. Durch den Genuß der Erkenntnisfrucht war Adam Gott gleich geworden, i n s o f e r n (לָדַעַת) er das Gute und Böse erkannte; das ist aber nur ein T e i l der Gottgleichheit. Zur v o l l e n Gottgleichheit gehört auch das ewige Leben; von diesem soll Adam zurückgehalten werden, weil die s ü n d i g e Erkenntnis — wie sie bei Adam eingetreten war — durch die Ewigkeit des Lebens nur eine um so höhere Strafe gewesen wäre.

Was Greßmann dann noch über die Erkenntnis des Geschlechtsunterschiedes zu sagen weiß, offenbart nur seine Unkenntnis der Bedeutung dieser Dinge im Völkerleben; wir haben über dieselbe oben (S. 573 ff.) schon genügend gehandelt.

C. Gegen die folkloristisch-mythologische Schule (Gunkel).

Allgemeine Charakterisierung.

Scheinbar von all den hier besprochenen Richtungen abweichend, ganz neue Bahnen verfolgend, tritt H. Gunkel in seinem Werke „Genesis übersetzt und erklärt" (Göttingen 1910)

auf, das nun schon in 3. Auflage vorliegt. Da er seine Anschauungen auch in volkstümlichen Schriften verbreitet und zweifellos vorläufig noch stets steigendes Ansehen ernten wird, können wir hier nicht an ihm vorübergehen. Er leugnet es selbst nicht, daß er mit tausend Fasern in all den rationalistischen Systemen der Neuzeit wurzelt und auf dem Boden der Wellhausenschen Schule steht, wie auch die Anschauungen der rationalistischen Assyriologen teilt. Aber er hütet sich vor allem Radikalismus, hält an weitgehender Eigenheit Israels fest, setzt im allgemeinen die „Quellenschriften" der Bibel früher an als die Wellhausensche Schule und meint gerade in bezug darauf: „Auch hierin wird unsere Kritik, wenn sie gesund bleiben soll, einen großen Schritt zurück tun müssen." [41]) Nimmt schon solche Mäßigung günstig ein, so wirkt noch kaptivierender, was Gunkel nun aus eigenem bringt. Das ist der „folkloristische" Standpunkt, den er einnimmt und überall bis ins einzelne durchführt. Dieser lehre ihn, sich liebevoll in die Anschauungen und Denkweise, in die ganze Eigenart des Schriftstellers, hier eines ganzen Volkes, zu versenken und in größter Objektivität alles zu seinem vollen Recht gelangen zu lassen. Nimmt man noch hinzu die abwechslungsreiche Sprache, die Gunkel eigen ist, die bald in der „göttlichen Grobheit" Wellhausens, öfter freilich in der geschmeidigen Art Harnacks redet — man könnte Gunkel überhaupt den alttestamentlichen Harnack nennen —, so wird man den starken Einfluß verstehen, der von ihm ausgeht.

Des Alten ist nun bedeutend mehr bei Gunkel, als er selbst gestehen will. Seine Stellungnahme ist zu einem wesentlichen Teile ein Kompromiß zwischen der Wellhausenschen Schule und der assyriologischen Richtung. Der ersteren gibt er die Abfassung des Priesterkodex um 500 vor Christus zu, der zweiten bewilligt er, daß die ganzen Urzeitsagen aus Babylon gleich nach der Einwanderung in Kanaan übernommen seien. Dabei teilt er voll und ganz die abgewirtschafteten allgemein-religionswissenschaftlichen Voraussetzungen beider Richtungen: zwar lasse die jetzige Genesis eigentlich keinen Polytheismus mehr durchgehen, aber — wie bei allen andern Völkern — werde auch hier der Polytheismus das Frühere gewesen sein, und deshalb wird eifrig nach „Spuren" desselben gesucht. Im Zusammenhang damit wird auch auf ethischem Gebiet das Niedere als das Frühere angesetzt: so sei, wie er meint, in der ältesten

Form der Quellen der Paradieserzählung das Geschlechtliche z. B. beim Sündenfall viel gröber hervorgetreten.

Besondere Eigenart Gunkels.

Offenbart sich schon hier ganz der gleiche, rücksichtslos irreverenziöse Charakter der Beurteilung, die wir bei Greßmann u. a. kennen gelernt haben, so tritt das noch stärker dort hervor, wo Gunkel beginnt, seine eigenen Wege zu gehen, die doch zu ganz besonders wohlwollendem Verständnis führen sollen. Die Erzählungen der Genesis, und so auch hier der Paradiesgeschichte, sind ihm Sagen und Mythen, vom Volksgeiste geschaffen, in den man sich nun liebevoll versenken müsse. Das Resultat dieser Versenkung ist zwar an vielen Stellen offenes Staunen über so viel Feinheit und Anschaulichkeit, die sich in der Paradieserzählung offenbare, aber auch hochmütiges Herabsehen und überlegenes Meistern des „Kulturmenschen" Gunkel auf Bauern- und Kinderpoesie, als welche insbesondere die Urgeschichte der Bibel gewertet wird. Eine „Poesie von Bauern und Kindern" kann natürlich nur einen sehr mittelmäßigen Gottesbegriff hervorbringen. Sie habe z. B. ernstlich gemeint, Gott selbst habe geglaubt, unter den Tieren werde sich eine Gefährtin für Adam finden; die Tierschaffung sei ein mißglücktes Experiment Gottes nach dieser Hinsicht gewesen. In der Drohung Gottes, daß die Menschen nach Genuß der Frucht sterben würden, liege eine Unwahrheit; in dem Verbot selbst offenbare sich der „Neid der Götter".

Der Begriff einer übernatürlichen Offenbarung ist natürlich mit einer solchen „Exegese" längst weit abgelehnt. Man muß es deshalb seltsam finden, wenn Gunkel am Ende der Einleitung schreibt: „Dem frommen Betrachter aber, der an diesem Schlußpunkt (der Erkenntnis der inneren Einheit der Genesis) angekommen ist, wird man es nicht verwehren können, wenn er diese Einheit in der Mannigfaltigkeit der Religionsgeschichte Israels als das Walten Gottes erkennt, der damit zu Kindern kindlich sprach und dann zu Männern männlich." Gegenüber seinem Radikalismus wird Gunkel die Rechtfertigung für solche frommen Worte wohl in dem schwächlichen, rein privativen Ausdruck „nicht verwehren können" suchen.

Um nun zur inhaltlichen Kritik überzugehen, so genügt es vollständig, darzutun, daß Gunkel gerade für das Ziel, das er in besonderer Eigenart sich zu stecken beabsichtigte, so herzlich schlecht vorbereitet war, daß schon daran allein seine Lösungsversuche in den wichtigsten Punkten scheitern müssen. Seine Eigenart will, wie schon gesagt, die literargeschichtlich-folkloristische sein; die Erzählungen der Genesis sind ihm Mythen und Sagen, die aus dem Volksgeiste hervorgeflossen

sind. Wenn er nun daran geht, die „Erzeugnisse des Volksgeistes“ zu erklären, so bringt er dazu im wesentlichen keine andere Vorbereitung mit, als die der europäischen Folkloristik, deren dürftige Verbrämung mit einigen historischen und klimatologischen Notizen aus dem Orient zur vollen Erfassung des Geistes eines orientalischen Volkes, mit dem er doch, nach seiner eigenen Voraussetzung, zu tun hat, nicht ausreichen. Die Anhänger des Panbabylonismus und auch andere werden ihm, der die ganzen Ursagen von Babylon herstammen läßt, insbesondere daraus einen schweren Vorwurf machen, daß er auch nicht eine Spur von Kenntnis des astralen Charakters der babylonischen Mythologie bei sich erblicken läßt.

Aber weit schlimmer ist, daß Gunkel sich nicht einmal die Frage vorlegt, ob denn nicht doch gerade die „Ursagen“ aus einer noch früheren Zeit als aus Kulturperioden wie denen von Babylon herstammen könnten, und infolgedessen es vollständig verabsäumt, sich mit jenen Kenntnissen zu versehen, die ihm ermöglicht hätten, einmal mit dem Lichte der Prähistorik und Ethnologie in diese Zeiten hineinzuleuchten. Der vollständige Mangel an diesen Kenntnissen ist in der Tat von verhängnisvoller Bedeutung für Gunkel geworden. Er äußert sich nicht selten in nahezu komischer Weise.

So scheint Gunkel noch nicht lange gewußt zu haben, daß „in vielen heidnischen Schöpfungsberichten“ berichtet wird, „daß der Tod ursprünglich nicht war, aber durch Übertretung eines Verbotes, durch Unachtsamkeit oder Mißverständnis irgendeiner Art über die Menschen gekommen ist“, er notiert wenigstens gewissenhaft als Quelle: „(H. F. Feilberg, brieflich)“, a. a. O., S. 22—23. Noch in der zaghaften Vorsicht, mit der sie geäußert wird, bleibt die Äußerung sattsam komisch, die wir S. 6 lesen: „Voraussetzung [des Glaubens] der Tier- und Menschenbildung aus Erde ist wohl, daß der Kulturkreis des Erzählers Menschen- und Tierbilder aus Ton kennt, wie sie bei den Ausgrabungen in Palästina zahlreich gefunden worden sind“: Gunkel weiß also nicht, daß dieselbe Anschauung über die Bildung des Menschenleibes aus Erde an den verschiedensten Teilen der Erde gefunden wurde, so, um nur ein recht entlegenes Beispiel

anzuführen, bei den Wurunyerri in Südostaustralien, bei denen sicherlich nicht eine Spur von Menschen- und Tierbildern aus Ton im Boden gefunden wurde. Aus diesem Grunde ist es natürlich auch falsch, daß die Etymologie: „Adam = Erdmann" (nicht: = Ackersmann, da *adamah* einfachhin „Erde" heißt) nur in einem Bauernvolke entstanden sein könne, wie wir ebenfalls S. 6 lesen. Solchen fatalen Blößen gegenüber bedeutet es noch wenig, wenn es S. 2 heißt, daß „Stammbäume" ihrer Natur nach nicht als alte Volkssagen, sondern nur als Erzeugnisse einer gelehrten Arbeit denkbar sind, ferner S. 15, daß „auf jener ältesten Stufe der Unterschied zwischen Mensch und Tier noch nicht empfunden" wird, endlich S. 24, daß die Keruben „eine letzte Erinnerung an die Tierverehrung der Urzeit sind" — alles Behauptungen von bemerkenswerter ethnologischer Unhaltbarkeit. Die Kenntnis der Ethnologie würde ihn auch davor bewahrt haben, der Paradieserzählung einen „außerisraelitischen Ursprung" (S. 37) zuzuweisen. Denn wie kann das ein Beweis dafür sein, daß es griechische, römische, persische und babylonische „Parallelen" dazu gibt? Warum soll gerade Israel versagt sein, was nicht allein die genannten, sondern viele, viele andere Völker des Erdkreises aufweisen? Was insbesondere den babylonischen Ursprung der Paradieserzählung anbetrifft, so ist es sehr interessant, daß selbst Gunkel einen Beweis nach dem andern, den man dafür anführt, als ungenügend abtun muß.

Gunkels Bauerntheorie.

Er bleibt dann aber dabei: „Jedenfalls aber stammt der biblische Mythus in der Form, in der wir ihn haben, aus einem Volk, das Ackerbau treibt; identifiziert doch der Mythus den Menschen und den Bauern" (S. 38). Das ist die Grundlage, auf der Gunkel so ziemlich seine gesamte Erklärung der Paradieserzählung aufgebaut hat. Vor dem Malheur, eine so unhaltbare Grundlage zu wählen, wie diese ist, würde Gunkel ebenfalls durch eine gute Kenntnis der Ethnologie bewahrt geblieben sein. Es muß allerdings zu seiner Entlastung gesagt werden, daß er hier bis zu einem gewissen Grade sich in der Gesellschaft der meisten, selbst der konservativen Exegeten befindet; aber diese haben auch nicht die Prätention gehabt, eine „literargeschichtlich-folkloristische" Erklärung zu liefern.

Die Hauptstütze für seine Auffassung sucht Gunkel in Vers 5—7 des zweiten Kapitels der Genesis. Wenn es dort zuerst heiße: „Alles Gesträuch des Feldes sproßte damals noch nicht auf der Erde und alles Kraut des Feldes wuchs noch nicht; denn Gott hatte noch nicht regnen lassen über die Erde, und der Mensch war noch nicht da, der die Erde bebaut hätte“: so werde da doch ganz nach naiver Bauernauffassung das Wachstum der Pflanzen auf Gottes Regen und der Menschen Ackerbau zurückgeführt. Im weiteren würden dann der Reihe nach diese beiden zuerst noch nicht vorhandenen Faktoren eingeführt: „(6) Eine Quelle stieg von der Erde auf und bewässerte die ganze Oberfläche der Erde, (7) und Gott formte den Menschen.“

Widerlegung. Diese Auffassung Gunkels ist in zwei Stücken unrichtig. Richtig ist, daß Vers 5 die Anschauung ausspricht, daß jedenfalls die Nutzpflanze aus dem Regen des Himmels und der Arbeit der Menschen hervorgehe. Unrichtig ist aber, daß das zur ursprünglichen Form der Paradieserzählung gehöre. Sondern es ist ein besonders gearteter Zusatz des (inspirierten) Redaktors, der die Zustände des Paradieses seinen Zeitgenossen auch negativ dadurch charakterisieren will, daß er angibt, die Verhältnisse, die zu seinen Zeiten — also später — herrschten, hätten damals, zur Zeit des Paradieses, nicht bestanden. Vers 6 und 7 bringen nun nicht die Herbeiführung der in der ersten Urzeit fehlenden beiden Faktoren, des Gottesregens und der Menschenarbeit, sondern das ist der absolute, ursprünglich ohne Beziehungnahme auf das jetzt unmittelbar Vorhergehende (denn in der Urfassung stand jene Zufügung des späteren Redaktors eben nicht) stehende Beginn der Paradieserzählung, der vielmehr etwas Gegensätzliches zu diesen Faktoren bringt: statt des vom Himmel kommenden Regens ein aus der Erde hervorkommender Fluß, statt der die Erde bearbeitenden Menschen ein Mensch, der nur einen Garten in Ordnung hält — so verschieden waren die Zustände des Paradieses von den jetzigen, will der Redaktor sagen. Statt des vom Himmel kommenden Regens ein aus der Erde hervorkommender Fluß: denn das ist in der Tat aller Wahrscheinlichkeit nach der Sinn des vielumstrittenen Wortes *ed*, welches in der obigen Übersetzung, wie zumeist, mit „Quelle“ wiedergegeben worden ist; es ist wohl mit dem assyrischen *idu* identisch, und der in Vers 10 eingeführte, in vier Arme sich teilende Paradiesfluß ist die richtig gefühlte Fortsetzung dieses *ed*. Aber statt der die Erde bearbeitenden Menschen einen Menschen, der nur einen Garten in Ordnung hält? In der Tat; denn Vers 15, wo Gott den Menschen in das Paradies setzt, *ut operaretur et custodiret illum* (לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ), kann nur in diesem Sinne verstanden werden: „um es in Ordnung zu halten und zu beaufsichtigen“. Zunächst legt der Sinn der beiden Worte für sich genommen keinerlei Hindernis für diese Auffassung in den Weg: עָבַד *ʿābad* bedeutet nicht nur „arbeiten“, sondern auch „pflegen“, „in Ordnung halten“ (*colere*); in der Bedeutung „Aufsicht

führen" wird das Ziel des שָׁמַר *šāmar* nach innerhalb des Gartens verlegt, was auch allein berechtigt ist, da Feinde von außen gar nicht erwähnt werden.

Es ist aber einzig d i e s e Auffassung, die der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zuläßt. Zunächst heißt es Vers 9, daß Gott allein schon Bäume hervorgehen ließ, deren Frucht süß zu essen war; was hätte da Menschenwerk noch gesollt? Wenn der Menschen Arbeit wirklich mitgewirkt hätte zur Erzielung der Früchte, so würde die doch ausdrücklich gegebene Erlaubnis Gottes diese Früchte zu essen, welche doch die Menschen selbst mit hervorgebracht hätten, seltsam, das Verbot aber, von dem Baum der Erkenntnis zu essen, ungerechtfertigt geklungen haben. So ist also der wirkliche Sinn des Ganzen: das waren eben die paradiesischen Zustände, daß dort alles von selbst, von Gott aus, wuchs; der Mensch hatte Ordnung zu halten und Aufsicht zu führen, in bezug auf die Pflanzen und wohl auch die Tiere, damit alles in Harmonie und Gleichgewicht bliebe. Der Mensch nimmt damit im Paradiesberichte ganz die gleiche beherrschende Stellung ein, die Gott ihm in dem Schöpfungsbericht des ersten Kapitels der Genesis anweist.

So aufgefaßt spiegelt die eigentliche Paradieserzählung eine ganz andere, viel frühere Zeit, die wirtschaftlich älteste Stufe des Menschengeschlechtes wider, die Sammelstufe, wie wir sie oben (S. 577 ff.) schon kennen gelernt, wo der Mensch der Natur ihre Erträgnisse nicht mit eigener Arbeit abrang, sondern bloß entgegennahm, was sie von selbst, „von Gott aus", ihm bot. Dieses Widerspiegeln muß natürlich mit Recht auch als ein starkes Zeugnis für das hohe Alter dieses Berichtes betrachtet werden.

Gunkel hat hier wieder eine Erklärung eigener Art. Nach ihm bringt diese Erzählung zum Ausdruck „das naive Ideal eines antiken Bauern, daß die ersten Menschen Gärtner gewesen seien: der Baum trägt seine Früchte Jahr für Jahr, fast ohne Arbeit des Menschen; der Acker muß alljährlich mühsam bestellt werden; so ist das Ideal der Bauern, Gärtner zu sein und von Baumfrüchten mühelos zu leben; und nun gar Gärtner im Paradies!" (S. 10). Das Paradies ist also nach Gunkel nichts anderes als ein von „antiken Bauern" entworfenes schimmerndes Idealbild. Auch hier wieder zeigt Gunkel, daß er nur europäische „Folkloristik" kennt, sein „antiker Bauer" ist in Wirklichkeit nichts anderes als irgendein Bauer aus Pommern

oder Sachsen. Aus der Zeit, in die wir hier auch aus äußeren Gründen (s. oben S. 588) die Abfassung der eigentlichen Paradieserzählung verlegen müssen, sind uns keinerlei Gärten und keinerlei Gärtner bezeugt, wie sie Gunkel sich hier denkt; ohne irgendein Vorbild dieser Art hätte aber ein „antiker Bauer“ sich kein solches Idealbild schaffen können. Die Erklärung Gunkels ist also hinfällig, und es bleibt bei der von uns gegebenen Auffassung.

In vollem Einklang mit dieser ganzen Auffassung Gunkels steht dann auch die von der Verfluchung Adams durch Gott, die er nur als eine nach rückwärts projizierte Unzufriedenheit mit der Mühe der Ackerarbeit deutet, eine ganz willkürliche und, wie wir gesehen, alle Ethnologie außer acht lassende Konstruktion. Auch die Ethnologie konstatiert, daß von einem Zeitpunkt an, den sie nicht datieren kann, jedenfalls für den größten Teil der Menschheit die „paradiesischen“ Verhältnisse der Sammelstufe ein Ende nahmen. Die Erde brachte von da an nicht mehr von sich allein aus genügend hervor, daß der Mensch davon leben konnte, sondern er mußte jetzt der Widerwilligen mit mühsamer Arbeit das Nötige abzwingen. Es gibt Ethnologen, welche es für möglich halten, daß ein solcher Umschwung der Dinge durch das plötzliche Eintreten einer Eiszeit bewirkt worden sei. Es würde nichts dagegen eingewendet werden können, daß Gott den natürlichen Gang der Dinge hier so gelenkt habe, daß er als Strafe der ersten Menschen wirken konnte. So wäre es dann in viel intensiverem Sinne wahr, als Gunkel es meint, wenn er die Anschauung vom Ackerbau, die sich in diesem Fluch ausspricht, einen „Ton des Pessimismus aus der Urzeit“ nennt (S. 23); es ist die ä l t e s t e Urzeit, die in trüber Erinnerung an paradiesische Freiheit und Überfluß den Zwang und die Mühe der Arbeit wohl begreiflicher Weise bitter empfindet. —

Die ungenügende ethnographische Vorbereitung Gunkels äußert sich natürlich auch auf spezifisch religiösem Gebiete, besonders auch darin, daß er den Gottesbegriff der Urgeschichte als einen recht unbeholfenen und mangelhaften hinstellt. Aber was Gunkel hier leistet, ist dann doch nicht mehr so wesent-

lich verschieden von dem, was auch andere „fortschrittliche“ Exegeten bieten. Die Widerlegung, die wir diesen an mehreren Stellen schon haben zuteil werden lassen, genügt deshalb auch vollständig für ihn. Was aber seine spezifische Eigenart betrifft, so haben wir gesehen, daß sie nicht imstande ist, die von uns gegebene Charakterisierung der Uroffenbarung bzw. der ganzen Paradieserzählung abzuschwächen oder gar zu widerlegen. Im Gegenteil gab uns die Widerlegung seiner Ansichten Gelegenheit, insbesondere auch vom wirtschaftsethnologischen Standpunkt aus, das hohe Alter der eigentlichen Paradieserzählung noch mehr ins Licht zu setzen. Nehmen wir dazu, daß auch die Beschäftigung mit den von assyriologischer Seite ausgehenden Angriffen uns einen wertvollen positiven Beleg für das hohe Alter dieses Berichtes geliefert hat, so ergibt sich ein reichlich genügender positiver Ertrag dieser Polemik, um nicht bedauern zu müssen, sich in dieselbe eingelassen zu haben.

D. Die Bedeutung der hamitischen Völker für die Religionsgeschichte.

Wir wollen aber diesen Abschnitt nicht beschließen, ohne nachdrücklich auf einen Weg hingewiesen zu haben, auf dem, gerade im Gebiete der modernen exakt-historischen Ethnologie, ganz gewiß noch viele ähnliche wichtige Ergebnisse zu gewinnen wären. Alle die gegnerischen Richtungen, mit denen wir uns in diesem Abschnitt zu beschäftigen hatten, behaupteten, die einen stärker, die anderen schwächer, daß das, was sich in Israel an universalistischem Monotheismus und jedenfalls an Urgeschichten finde, von den Assyro-Babyloniern übernommen worden sei. Demgegenüber hatten wir festgestellt, daß im Gegenteil die Israeliten eine einfache und primitive Form der Religion und der Urgeschichte aufweisen, während alles, was die Assyro-Babylonier auf diesem Gebiete zeigen, eine stärkere Entwicklung der Vielheit und des Verfalles erkennen lasse.

Woher kommt nun aber dieser reichere Polytheismus der Babylonier und Assyrier, da doch auch sie Semiten sind? Das ist die wichtige Frage, die sich jetzt erhebt. Es ist einzig

eine auf dem Boden der historischen Ethnologie stehende Religionswissenschaft, die hier die richtige Antwort wird geben können.

Mischung der Semiten mit den Sumero-Akkadiern.

Außer manchen anderen Ursachen, die hier übergangen werden können, ist es besonders eine, die bei der Erzeugung dieses üppigen Polytheismus mitgewirkt hat. Das ist die Tatsache, daß die Assyro-Babylonier, wie sie ihre äußere Kultur von den Sumero-Akkadiern übernommen haben, so auch ihre Religion und besonders ihre Urgeschichten in weitgehendem Maße von diesen beeinflussen ließen. Nun sind aber die Sumero-Akkadier, wie ihre Sprache und ihre physische Beschaffenheit beweisen, ein von den Semiten rassenhaft vollständig verschiedenes Volk.

So waren zweifellos an sich Religion und Mythologie der semitischen Assyro-Babylonier von der der Sumero-Akkadier weit verschieden: die Religion also, welche wir jetzt bei den Assyro-Babyloniern finden, ist auch in ihrer ältesten Form keine rein semitische mehr, sondern enthält mehr oder minder starke Beimischungen von den Sumero-Akkadiern. Die Religion dieser letzteren aber, das wissen wir, war eine stark polytheistische, ihre Mythologie eine ziemlich vielgestaltige. Es ergibt sich daraus, daß der Wert und die Bedeutung der assyro-babylonischen Religion zur Beurteilung der religiösen Verhältnisse des israelitischen Volkes und noch mehr der vorisraelitischen Urzeit weit übertrieben worden sind. Nicht Assyro-Babylonier bieten das ältere Urbild dar, nach welchem der Bericht der Bibel abzuschätzen wäre, sondern die Bibel enthält das rein erhaltene, einfache Urbild, und die Religion der Assyro-Babylonier ist ein Gegenbild, das schon durch die starke Vermischung mit den ganz stammesfremden Elementen der Sumero-Akkadier seine Echtheit und Reinheit eingebüßt hatte und in mannigfacher Weise verzerrt worden war. Diese Auffassung, die in dem Bibel- und Babel-Streit von den gläubigen Exegeten, allerdings nur hie und da und mit einer gewissen Zaghaftigkeit, vorgetragen wurde, erweist sich gerade im Lichte der durch die moderne Ethnologie geschaffenen exakten historischen Methode als die einzig richtige.

Semitische Urzeit.

Und in der Tat, darin ist die wunderbare Bedeutung der biblischen Urgeschichte gelegen, daß ganz allein hier unter allen semitischen Stämmen die Überlieferung über die uralte Vorzeit, wie sie die semitischen Stämme einmal alle in ihrer gemeinsamen Urzeit besessen haben müssen, gesammelt, schriftlich festgelegt und aufbewahrt ist. Aus dem niedrigen Kulturzustand, in dem manche semitische Stämme, besonders die der arabischen Wüste, uns auch in geschichtlicher Zeit noch

entgegentreten, müssen wir folgern, daß die Semiten in dieser ihrer gemeinsamen Vorzeit keinerlei äußere Kultur besaßen, sondern ein Naturvolk waren. Wir können das auch daraus schließen, daß die Überlieferung über die menschliche Urzeit, die nur die Bibel aufweist, ganz dieselben Charakteristika echter, höchster Altertümlichkeit an sich trägt, wie wir sie bei andern Naturvölkern der Urstufe kennen gelernt haben.

Aber nun liegt doch noch ein weitgehender Unterschied der Ursemiten in diesen Naturvölkern vor. Bei diesen letzteren kommen wir erst jetzt in die Lage, die Berichte aus der Urzeit zu sammeln, besitzen sie also nur in einer Form, in der weitere vier bis fünf Jahrtausende rein mündlicher Überlieferung und die immerhin doch weiter fortschreitende innere Entwicklung ihre Wirkung — in Verstärkung der Anthropomorphismen, Eintritt von Mißverständnissen usw. — auszuüben nicht verfehlt haben. Bei der Bibel dagegen sind diese Überlieferungen zu einer wunderbar frühen Zeit gesammelt, vielleicht auch gesichtet, und schriftlich fixiert worden. In dieser schriftlichen Fixierung nun war das kostbare Kleinod wie in einer schützenden Arche geborgen, als ringsum die Wogen des Heidentums immer höher anschwollen, als die wüsten Fluten der Mythologie in stets lauterem Schwall überall die einfachen, schlichten Laute der Urzeit übertönten und erstickten. So blieb das Kleinod geborgen im Schutz des israelitischen Heiligtums, bis Der kam, Der den Wogen Halt gebot, Der das Kleinod aus seiner Abgeschlossenheit befreite und durch Seine Boten es den aufhorchenden Völkern des Erdkreises neu verkünden ließ, denen dann, selbst durch die tausendjährige fratzenhafte Verzerrung ihrer Mythologien hindurch, diese Klänge aus der Urzeit noch so traut, so bekannt vorkamen, wie eine Kunde aus längst entschwundener Kinderzeit, so einfach, so schlicht, so allen, auch den Kleinsten und Niedrigsten, verständlich, und doch so gedankenschwer, daß sie auch das Sinnen und Sehnen der Großen und Hohen in ihren Bannkreis ziehen konnten. —

Semitische Naturvölker.

Um aber das Stück von menschlich-natürlicher Bedingtheit, welche auch dem biblischen Bericht zu eigen ist, den historischen Gang

seines Werdens, zu erkennen, müßte die Forschung ganz andere Wege einschlagen, als sie bis jetzt getan hat.

Um zunächst den positiven Beweis dafür zu erbringen, daß der Bericht der biblischen Urzeit wirklich die Überlieferung der gemeinsamen semitischen Urzeit enthält, müßte man die Erzählungen auch der andern semitischen Völker über die Urzeit heranziehen. Aber ausschlaggebend könnten dabei nicht die Berichte semitischer Kulturvölker sein. Denn abgesehen von der Mischung mit fremden Kulturen, die sie wohl stets eingegangen sein werden, bringt auch der Kulturfortschritt selbst fast überall eine zwar äußerlich reichere Entfaltung, aber auch innere Zersetzung der religiösen Überlieferungen mit sich. Von Bedeutung wären vielmehr die Berichte semitischer, womöglich von jeglicher Kultur unberührt gebliebener Naturvölker. So wie die moderne allgemeine Religionsforschung nicht so sehr die Philologien der Kulturvölker, sondern die Ethnologien der Naturvölker heranzieht, so müßte auch hier bei der Erforschung der altsemitischen religiösen Überlieferung ein Ähnliches geschehen. Leider gibt es nun semitische Naturvölker heute nirgendwo mehr, und wir müssen also dieses Hilfsmittels entbehren. Als teilweiser Ersatz dafür läßt sich verwenden die Erforschung des Folklores der heutigen semitischen Völker, besonders derjenigen, die noch auf niederer Kulturstufe stehen; in dieser Hinsicht waren die Forschungen von Curtiß in Syrien, von Musil bei den Beduinen Nordarabiens, von P. Jaussen in Moab u. a. von großer Bedeutung. Ein anderes Ersatzmittel bietet uns die noch in ihren ersten Anfängen stehende, insbesondere durch die Reisen E. Glasers und die Arbeiten F. Hommels geförderte Südarabistik, die als ihr eigentliches Forschungsgebiet zwar schon Kulturvölker umfaßt, die aber, wie es scheint, über diese hinaus noch an eine Zeitperiode hinanreichen kann, wo die Kultur noch wenig eingedrungen war. Eine Anzahl Eigennamen aus dieser Periode scheinen eine sehr hohe, fast monotheistische Gottesauffassung widerzuspiegeln, so *Jahwi-ilu*, es existiert Gott, *Waddada-ilu*, es liebt Gott, *Sadaka-ilu*, gerecht ist Gott, *Ilî-padaya*, mein Gott hat erlöst, *Ilu-abi*, Gott ist mein Vater, *Saʿada wadd*, es beglückt die Liebe, *Abî jathuʿa*, mein Vater hat geholfen etc.

Die hamitischen Völker.

Es gibt aber ein anderes, noch besseres Hilfsmittel, das bis jetzt noch gar nicht in Benutzung genommen worden ist. Durch die Forschungen von L. Reinisch ist mit wissenschaftlicher Sicherheit dargetan, daß die Sprachen der sogenannten hamitischen Völker, der Urbewohner Nord- und Nordostafrikas, mit den semitischen Sprachen eng verwandt sind, und die Untersuchung der physischen Eigenschaften und kulturellen Eigentümlichkeiten läßt auch auf Volks- und Rassenverwandtschaft schließen. Damit ergibt sich aber auch ein Zusammenhang der religiösen Überlieferungen, der noch bis über die im engeren Sinne ursemitische Zeit hinaus bis in jene Zeit hinein führen würde, wo Semiten und Hamiten noch ein Volk waren.

Auf diese hamitischen Völker also, von denen mehrere noch jetzt auf der Stufe der Naturvölker stehen, müßte die Forschung jetzt ihr Augenmerk richten. Ausgerüstet mit gründlicher Kenntnis ihrer Sprache und ihrer Kultur, müßte man die religiösen Überlieferungen dieser Stämme sorgfältig sammeln, aufzeichnen, miteinander und mit dem aus semitischen Quellen Gewonnenen vergleichen. Von Nordostafrika haben sich hamitische Stämme nach Süden bis weit nach Ostafrika hinunter ergossen, zumeist mit den dort ansässigen Negervölkern sich vermischend, wo sie dann die Aristokratien und Königsfamilien bildeten. Infolge dieser Mischung sind dort auch ihre religiösen Überlieferungen nicht mehr rein geblieben, sondern haben Bestandteile aus den Religionen und Mythologien der Negervölker in sich aufgenommen; aber trotzdem enthalten sie noch vielfach merkwürdige Anklänge an die biblischen Urberichte. Zu diesen Völkern gehören die Wakuafi, die Watutsi, die Kikuyu etc. und auch die Masai, und in dem hier dargelegten Zusammenhang sind die aufsehenerregenden Mitteilungen Hauptmann Merkers über die Religion und die Überlieferungen der Masai, soweit sie authentisch sind, zu würdigen. Mehr nach Norden hinauf gibt es aber ein noch verhältnismäßig unberührtes hamitisches Naturvolk, den mächtigen kriegerischen Stamm der Galla. Und in der Tat finden wir bei diesem Volk die ganz überraschende Tatsache eines eigentümlichen noch in klarem Bewußtsein erhaltenen, in voller Lebendigkeit des Kultus geübten Monotheismus, der in diesem Zusammenhang die höchste Aufmerksamkeit der Forscher verdient.

So liegen schon manche Materialien vor, anderes wäre noch zu sammeln. Aber es fehlen der Arbeiter, weil man die weittragende Bedeutung der hier vorliegenden Aufgaben noch nicht erkannt hat. Möge es darin bald anders werden. Dann wird die Assyriologie, die jetzt bei der Beurteilung der Religion Israels in der Urzeit etwas zu breitspurig im Vordergrund steht, bald in die ihr gebührende Stellung zurückgewiesen werden und auch erst dann die ihr wirklich zustehende Aufgabe erfüllen können.

4. Kapitel.

Das Schicksal der Uroffenbarung nach dem Sündenfall.

§ 1. Adam und Eva als Stammeltern des Menschengeschlechtes.

Die Geschichte von Adam und Eva ist in der Heiligen Schrift erzählt nicht als eine zuerst lieblich anhebende, dann wehmütig ausklingende Idylle, als eine Begebenheit, die sich irgendwo in weltferner Abgeschlossenheit, ohne Beziehung und Wirkung auf die übrige Menschheit, abgespielt hätte. Sondern sie wird in aller Deutlichkeit auf die gewaltige Bühne der großen Menschheitsgeschichte gestellt. Sie bildet den ersten folgenschweren Akt des Menschheitsdramas, dessen ganze weitere Entwicklung in engen Zusammenhang mit diesem Beginn gebracht wird. Ein solcher Ausblick in die weite Menschheitsgeschichte eröffnet sich, als Adam in freudiger Erfüllung seiner Wünsche seine Lebensgefährtin gefunden hat, und es dann wie ein prophetischer Chorgesang hinaustönt: So wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden zwei in einem Fleische sein. So stehen auch in der Strafverkündigung Gottes an Adam und Eva diese nicht als die zwei Einzelwesen da, sondern als die Typen, Adam des Mannes, Eva des Weibes, wie sie fortan in der Menschheit sein werden, und der Fluch über die Schlange spricht ausdrücklich von den Nachkommen des Weibes, die dann der Schlange in ewiger Feindschaft gegenüberstehen werden.

So sind, auch abgesehen von den genealogischen Zusammenhängen, welche die folgenden Kapitel der Genesis dann darlegen, schon in der Paradiesgeschichte selbst Adam und Eva deutlich als die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes hingestellt, und gerade in der Paradiesgeschichte tritt nicht bloß die leibliche, sondern mehr noch die geistige Seite dieses Verhältnisses klar hervor. Wie die Verbindung von Adam und Eva zueinander mit solchem Tiefsinn dargelegt wird als der Ursprung der sozialen Beziehungen im Nebeneinander, so ist auch nicht außer acht gelassen, die sozialen Beziehungen des Nacheinander gewissermaßen grundzulegen. Das geschieht dadurch, daß die aus dem Besitzstand und den Handlungen des ersten Menschenpaares sich ergebenden Zustände, Eigenschaften, Errungenschaften und Verluste hingestellt werden als sich übertragend, „sich vererbend“, auf die ganze Menschheit. Nicht so, als ob nun die gesamte Persönlichkeit der folgenden Menschenkinder durch diese geistige Erbschaft nach allen Seiten hin bestimmt und gebunden worden wäre. Gleich unter den ersten Kindern Adams und Evas macht sich ja die freie Selbstbestimmung, die jeder menschlichen Persönlichkeit eignet, in der Tatsache kund, daß die von dem einen gleichen Paar gezeugten Brüder Kain und Abel eine doch so diametral entgegengesetzte Stellung zu Gut und Böse einnehmen. Aber weder diese freie Selbstbestimmung, noch die individuelle Ausstattung mit Gaben und Fähigkeiten, die jede Menschenseele in ihrer ja selbständigen Schaffung durch Gott mit auf den Lebensweg bekommt, kann den geistigen Zusammenhang lockern oder gar lösen, in den jeder Mensch mit den ihm vorausgehenden Generationen gesetzt ist. Wenn dieser Zusammenhang bei den jetzigen Menschen in die Breite eines ganzen Volkslebens hinein sich erstreckt und vielfach zersplittert, so mußte er im Uranfang notwendigerweise vollständig begrenzt und damit konzentriert sein auf das erste Elternpaar hin, so daß hier (diese) zwei Personen von allumfassender Bedeutung wurden für die geistige Entwicklung einer ganzen Menschheit.

Es ist klar, daß, was die Stammeltern selbst nicht mehr besaßen, was sie sogar unwiederbringlich verloren hatten, sie

ihren Nachkommen nicht mehr vererben konnten. Die selige Schuldlosigkeit des Paradieses, die in dem vertraulichen Gottesverkehr sich offenbarende übernatürliche Kindesgemeinschaft mit Gott, die friedliche, genußvolle Sorglosigkeit eines Lebens ohne Arbeitszwang und Mühe, die Hoffnung auf Unsterblichkeit auch des Leibes, alles das war unwiederbringlich dahin. Es war den Stammeltern äußerlich genommen und versperrt — ein Cherub stand mit flammendem Schwert vor der Paradiesespforte —: in diesen Besitz konnten ihre Nachkommen in natürlichem Anschluß an ihre Eltern nicht mehr gelangen. Dieser selige Besitz war ihnen innerlich genommen, ihr ganzes Wesen war dadurch verdunkelt und herabgedrückt worden: die lichten Strahlen der Wahrheit und Güte, die sonst aus ihren Worten und ihrem ganzen Wesen und Wirken in solcher Fülle auf ihre Nachkommen sich ergossen hätten, waren tief geschwächt und breit gemindert worden.

Aber nicht konnten diese Strahlen vollständig ausgelöscht sein. Es wäre geradezu unnatürlich gewesen, wenn aus dem Geiste der Stammeltern vollständig weggelöscht gewesen wären die Offenbarungen, die sie empfangen, die Lehren, die sie erhalten nicht bloß in Worten, sondern auch in den Ereignissen, die sie durchlebt. So war es also doch immer noch ein kostbares Erbe, was sie ihren Nachkommen hier überliefern konnten. Und daß sie es wollten, daß sie die Gesinnung der frommgläubigen Unterwerfung unter Gott selbst hegten, das spricht Eva aus, als sie ihren ersten Sohn erhält und ihn als Geschenk Gottes ansieht: „Concepi virum per Deum (ich habe einen Menschen empfangen durch Gott).“ Das bezeugt das anfängliche fromme Verhalten ihrer beider Kinder, die beide Gott ein Opfer darbringen; es wäre schwer zu sagen, von wem anders sie die Anleitung und Aneiferung dazu empfangen haben sollten, als von ihren Eltern. Diese offenbaren sich hier also als die ersten Erzieher und geistigen Bildner des Menschengeschlechtes, dessen physische Erzeuger sie waren. —

Die Heilige Schrift spricht in all diesem als deutliche Lehre aus die Einheitlichkeit des Ursprunges der gesamten Menschheit nicht bloß in körperlicher, sondern auch in geistiger Hinsicht. Sie bringt also auch den Verlauf der religiösen und ethischen

Entwicklung der gesamten Menschheit dadurch in eine zusammenhängende Einheit, daß sie diese nach rückwärts hin einmünden läßt in die Zeiten der Uroffenbarung des Paradieses. Ein einheitlicher Ausgang der gesamten Menschheit kann auch durch die profane Wissenschaft nicht nur in keiner Weise in Frage gestellt werden, sondern wird vielmehr in allen wesentlichen Punkten positiv bestätigt.

§ 2. Die Einheit des Menschengeschlechtes.

Als am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch die zahlreichen Entdeckungen in Ozeanien, Afrika und Amerika so viele neue fremde Völker in den Gesichtskreis des damals so weithin von der Aufklärung befallenen Europas traten, da war vielfach die Neigung vorhanden, den einzelnen Völkerrassen einen selbständigen Ursprung zuzuweisen, und in den großen völkerkundlichen Werken der damaligen Zeit, wie z. B. in Prichard's fünfbändigem Werke „Researches into the physical history of Mankind" nehmen die Erörterungen über diese Frage einen sehr breiten Raum ein. Als dann aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die darwinistische Entwicklungstheorie einsetzte, hat sie — das Verdienst muß man ihr zuerkennen — die Sachlage völlig geändert. Um den Menschen aus vorhergehenden Lebewesen entstehen zu lassen, wie sie es verlangt, mußten so viele komplizierte Faktoren zusammenwirken — so sagte man —, daß nicht angenommen werden könne, daß „das Wunder der ersten Menschwerdung" sich mehr als einmal auf der Erde vollzogen habe, der Mensch müsse vielmehr einen einheitlichen Ursprung haben. Seit dieser Zeit ist diese Lehre auch in den naturwissenschaftlich-anthropologischen Kreisen die nahezu völlig herrschende geworden. Wenn z. B. Schwalbe die frühere Neandertalrasse als besondere Spezies betrachten wollte, so sind ihm Klaatsch, Giuffrida-Ruggeri u. a. darin entschieden entgegengetreten, und wenn ganz neuerlich Klaatsch selbst zu ganz seltsam neuen polygenistischen Theorien abgeschwenkt ist, so ironisiert man ihn fast darin.

A. Die Einheit des körperlichen Ursprunges.

Bei dieser Sachlage genügt es vollkommen, wenn wir nur ganz kurz die Momente aufzählen, auf welche auch die Anthropologie bei der Annahme von der Einheit des körperlichen Ursprunges sämtlicher Menschen sich stützt. Hier kann uns Darwin selbst als Wegweiser dienen. Er stellt als Kennzeichen der Arteinheit überhaupt auf: 1. Überwiegen der Ähnlichkeiten, besonders der wesentlichen, 2. unbeschränkte Fruchtbarkeit bei

gegenseitiger Vermischung, 3. kontinuierlicher Zusammenhang durch fein abgestufte Zwischenformen zwischen den bestehenden Varietätengruppen. Alle diese Merkmale treffen in überzeugender Weise beim Menschen zu.

Die unbeschränkte Fruchtbarkeit der aus der Vermischung auch der fernstehenden Rassen hervorgegangenen Sprößlinge wurde zwar früher vielfach angezweifelt, steht aber jetzt vollkommen fest, und kein Anthropologe stellt sie mehr in Frage.

Trotz aller Rassenverschiedenheit ist die Gleichheit in den eigentlichen konstitutiven Merkmalen vorhanden. So zeigen alle Rassen den vollkommen aufrechten Gang, zwei Hände und zwei Füße, die Konstitution des Gehirns ist bei allen im wesentlichen gleich, ganz zu schweigen von dem Bau des Skeletts, der inneren Organe, der Zahl der Pulsschläge und der Atmungen, der Körpertemperatur, der Dauer der Schwangerschaft etc. Bedeutsam fällt auch ins Gewicht die Gleichheit in Merkmalen so zufälliger Art, wie die Vorstülpung des Lippenrandes, die Verteilung der behaarten Stellen über den Körper und die besondere Form der weiblichen Brust.

All diesen Ähnlichkeiten gegenüber spielen die sogenannten Rassenverschiedenheiten mehr an der Peripherie und sind von akzidenteller Bedeutung. Dazu kommt, daß bei einer Reihe von ihnen der nachträgliche Ursprung sich mit mehr oder minder großer Sicherheit nachweisen läßt. — So ist zweifellos die Hautfärbung in weitgehendem Maße abhängig von der Sonnenbestrahlung. — Was die Haarform anbetrifft, so ist darauf aufmerksam zu machen, daß das straffe Haar ein starkes Haar ist: das einzelne Haar hat hier kreisrunden Querschnitt, steht also nicht gerade, sondern „rankt sich" wie eine Schlingpflanze. Nun findet sich aber niemals Kraushaar als Rassenmerkmal in der kalten Zone, wo eben starkes Haar nötig ist. Umgekehrt kommt Straffhaar als Rassenmerkmal nur in der gemäßigten, noch mehr in der kalten Zone vor. Eine Ausnahme bildet nur die amerikanische Rasse mit ihrem Straffhaar, die aber durch die körperliche Schwäche ihrer Südstämme, deren Mangel an Widerstandskraft gegen Tropenkrankheiten zeigt, daß sie keine ursprüngliche Tropenrasse ist. — Was die Schädelform (Langköpfe, Rundköpfe etc.) und die Größe der Statur angeht, so haben angesehene Gelehrte wie Ranke, Kollmann u. a. die Theorie aufgestellt, daß hier die Rassen die Entwicklungszustände des Einzelindividuums rekapitulieren: das Kind hat kleine Statur und Kurz- und Rundköpfigkeit oder Neigung dazu, beide Merkmale gehen mit steigendem Alter mehr verloren: so auch mit den Rassen.

Wie immer aber auch man die Rassenverschiedenheiten einschätzen möge, es ist nicht an der Tatsache vorbeizukommen, daß hier nicht fest in sich abgeschlossene, durch klaffende

Zwischenräume voneinander getrennte Gruppen vorhanden sind, sondern daß die einzelnen Rassen in vielfach ganz unbestimmbaren Nuancierungen ineinander überfließen, und zwar nicht bloß nach einer, sondern jedesmal nach mehreren Seiten hin. Daher auch die Unmöglichkeit, irgendeine der über ein Dutzend Rasseneinteilungen, die aufgestellt worden sind (von Blumenbach, Geoffroy St. Hilaire, de Quatrefages, Cuvier, Prichard, Virey, Agassiz, Retzius, Broca, Welker, Huxley, Aeby, Topinard, Fr. Müller, Kollmann u. a.), zur allgemeinen Geltung zu bringen. Das ist der schlagendste Beweis, daß es sich hier nicht um durchgreifende, d. h. Art-Unterschiede, sondern nur um ineinanderfließende, d. h. Rassen-Verschiedenheiten, handelt, die aber sämtlich in einem Ursprungszentrum konvergieren.

B. Die Einheit des Ursprunges der Sprache.

Der einheitliche körperliche Ursprung des wirklichen Menschen besagt schon an sich auch die Einheit des Ursprunges seiner geistigen Entwicklung. Denn es ist ausgeschlossen, daß der wirkliche Mensch eine Zeitlang nur ein physisches Dasein geführt, darauf sich in verschiedene Zentren zerstreut hätte, und daß dann jedes dieser Zentren für sich den Anfang einer ganz gesonderten geistigen Entwicklung gebildet hätte. Der wirkliche Mensch besteht eben niemals ohne geistige Fähigkeiten und deren Betätigung, und gleich die erste Ausübung derselben bildet ohne weiteres den Anfang seiner geistigen Entwicklung.

Das wichtigste Werkzeug der geistigen Entwicklung, ohne Geschichtliche. welches ein Bewahren des Errungenen und ein Fortbauen auf demselben nicht möglich wäre, ist die Sprache. Läßt sich nun wirklich der einheitliche Ursprung der so verwirrenden Vielheit von Sprachen nachweisen, die jetzt doch tatsächlich besteht? Die Zeit liegt noch nicht lange hinter uns, daß diese Frage vielfach kühn verneint und die vielstämmige Autochthonie der einzelnen Sprachen und Sprachgruppen proklamiert wurde. So liebte es der sonst so verdienstvolle, aber materialistisch beeinflußte Sprachforscher Fr. Müller in seinem grundlegenden Werke „Grundriß der Sprachwissenschaft" (Wien 1876—88), bei möglichst vielen Sprachen deren „radikale

Verschiedenheit" zu betonen, die einen selbständigen Ursprung jeder derselben fordere. Die Sprachforschung der letzten zwanzig Jahre hat aber mit einer so seltenen Beharrlichkeit eine dieser „Selbständigkeiten" nach der andern zerstört — so bei den Sudansprachen in Westafrika, den Mundasprachen in Vorderindien, dem Khasi, den Mon-Khmer-Sprachen, dem Nikobar in Hinterindien usw. — und diese Sprachen in weitreichende Zusammenhänge eingereiht, daß es sobald keiner wagen wird, solche Prophezeiungen wieder zu erheben.

Alle bedeutenderen Sprachforscher der Jetztzeit — Kern, Reinisch, Schuchardt, Codrington usw. — sind sich darin einig, daß die jetzt bestehende Verschiedenheit der Sprachen keinerlei prinzipielles Hindernis gegen ihren einheitlichen Ursprung enthält, und sie sehen denselben schon jetzt auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus als das Wahrscheinlichere an, wegen der Übereinstimmung aller Sprachen in bezug auf sämtliche funktionelle Faktoren des inneren Aufbaues. Aber noch ist die Sprachforschung nicht so weit fortgeschritten, daß sie jetzt schon positiv und im Detail die Einheit sämtlicher Sprachen dartun könnte. Versuche dazu wie die von Trombetti müssen zurzeit notwendig fehlschlagen und können dann nur das Ziel selbst diskreditieren, das sie sich gesteckt haben. Eine wirklich wissenschaftliche Sprachforschung bemüht sich zuerst die einzelnen Sprachen zu kleinen, diese zu größeren Gruppen zusammenzubringen, an die dann im weiteren Fortschreiten der Forschung immer mehr Glieder sich anschließen.

Stand der vergleichenden Sprachforschung.

So hat die Sprachwissenschaft schon eine Reihe von großen Sprachverbindungen aufgedeckt, die mehrere Weltteile miteinander verbinden: die indogermanischen Sprachen, die von dem äußersten nördlichen Island durch ganz Europa bis nach Indien reichen, die hamito-semitischen Sprachen, die weite Gebiete von Südwestasien und Nordost- und Nordafrika umfassen, die austrischen Sprachen, die von dem Herzen Asiens ausgehend über Hinterindien sich ausbreiten und die indonesisch-ozeanische Inselwelt erfüllen. In Afrika bereitet die Forschung sich vor, die Bantu- mit den Sudansprachen zu verbinden und dadurch die bemerkenswerte Tatsache der Spracheinheit einer ganzen Rasse, der gesamten afrikanischen Negerrasse, festzustellen. In Asien sind an die großen Gruppen der uraltaischen Sprachen jetzt auch das Koreanische und Japanische angegliedert, und man beginnt, die Brücke zu schlagen von den uraltaischen zu den indoger-

manischen, wie von diesen letzteren zu den hamito-semitischen Sprachen. In Südamerika reichen die Sprachen der Kariben und Aruaken einerseits nach Süden bis tief in den Kontinent hinein, andererseits nach Norden über denselben hinaus in die Antillen bis nach Florida. In Nordamerika begreift die Gruppe der Dene (Athapaska)-Sprachen ein Gebiet von Mexiko bis an die Küste des Nördlichen Eismeeres, und von dort stellt die Einheit der Eskimosprachen mit denen der Aleuten und anderen nordostsibirischen Sprachen die Verbindung der neuen mit der alten Welt her.

Freilich stehen diesen weitreichenden Zusammenhängen auch noch genug Fälle verwirrender Sprachmannigfaltigkeit auf engstem Raum gegenüber, so besonders auf Neuguinea in der Südsee und an der Nordwestküste von Amerika. Aber dem ist ebenfalls wieder die schwer ins Gewicht fallende Tatsache entgegenzuhalten, daß es gerade nicht die primitivsten Völker sind, bei denen die weitgehendste Sprachenverschiedenheit sich bemerkbar macht. Vielmehr tritt die letztere besonders bei seßhaften, dem Ackerbau ergebenen Völkern auf, wenn sie durch hohe, unwegsame Gebirge, Zerklüftung einer Küste und ähnliche Faktoren voneinander isoliert sind. Dagegen weisen gerade die primitivsten, der Jagd- und Sammelstufe angehörigen Völker eine weitgehende Übereinstimmung der Sprachverhältnisse auf. So liegt die einheitliche Natur der Sprachen aller Stämme der jetzt ausgestorbenen Tasmanier, der verschiedenen Stämme der Buschmänner in Südafrika, der verschiedenen Gruppen der Andamanesen-Pygmäen im Indischen Ozean klar zutage. Da aber Seßhaftigkeit und Ackerbau gegenüber der Jagd- und Sammelstufe zweifellos das Spätere ist, so ergibt sich ein gewichtiges Indizium dafür, daß auch die gerade mit dem ersteren verbundene Sprachenzersplitterung etwas Sekundäres, erst nachträglich Eingetretenes ist.

Keinesfalls kann also die jetzt noch bestehende Sprachverschiedenheit als ein Beweis gegen den einheitlichen Ursprung angeführt werden. Im Gegenteil hat die Sprachwissenschaft die begründete Aussicht, diesen letzteren auch positiv in absehbarer Zeit dartun zu können, wenn sie so wie bisher in ihren Forschungen fortschreitet. Es wäre nur zu wünschen, daß noch mehr Forscher sich den so reizvollen Aufgaben, die sich hier darbieten, zuwenden möchten. Das Material ist für manches Gebiet schon in reicher Fülle vorhanden und harrt nur der Arbeiter. Es ist zu bedauern, daß, während auf dem Gebiet der klassischen Sprachen oft genug Zeit und Kraft um Quisquilien vergeudet werden, und auch die Semitistik und Indogermanistik in manchen Abteilungen schon bedenkliche Ansätze zu greisenhafter Stagnation zeigen, der Arbeiter für

jene übrigen Sprachgebiete noch so wenige sind. In welch weittragenden Problemen auch der Philosophie, besonders der Psychologie, gerade die vergleichende Sprachwissenschaft das entscheidende Wort zu sagen hat, das hat ein so hervorragender Philosoph, wie W. Wundt im ersten Teil seiner neuen „Völkerpsychologie“ trotz vielfachen Scheiterns im einzelnen, doch deutlich genug gemacht. Die Folgerungen, die hier aus rein sprachlichen Tatsachen gezogen werden, scheinen bis in die innerste Natur der psychischen Vorgänge einzudringen und so das Geheimnis der Immanenz der Geisteskräfte sprengen zu können, an dem die mit so überschwenglichen Hoffnungen einsetzende Psychophysiologie im wesentlichen haltmachen mußte.

C. Die Einheit der kulturellen Entwickelung. Elementargedanke und Kulturkreisgedanke.

Mit dem Ursprung und der Entwicklung der Kultur, der materiellen wie der geistigen, beschäftigt sich die Ethnologie. Die neuere Entwicklung auch dieser Wissenschaft geht dahin, den einheitlichen Ursprung dieser menschlichen Kultur immer nachdrücklicher und straffer zu etablieren.

Geschichtliches. Bis vor einiger Zeit begnügte sie sich mit einer sozusagen potentiellen Einheit dieses Ursprunges. Das war unter der Herrschaft des Bastianschen Elementargedankens. Bastian betonte mit Nachdruck die Gleichartigkeit der psychischen Grundveranlagung bei allen Menschenrassen. Bei gleichem veranlassenden Reiz von außen her könne aus dieser überall gleichen Potenz überall auch des gleiche Ergebnis hervorgehen. So könne eine Erfindung auf dem Gebiete der materiellen Kultur, des Nahrungsgewinnes, der Waffen, der Wohnung, der Feuerbereitung in ganz gleicher Weise an allen Stellen der Erde gemacht worden sein; eine soziale Institution, wie das Mutterrecht, der Frauenkauf u. a. könne an den verschiedensten Stellen der Erde selbständig entstanden sein; sittliche und religiöse Anschauungen, mythologische Motive und Reihen könnten in ganz gleicher Form unabhängig bei den verschiedensten Völkern ihren Ursprung genommen haben — und Bastian neigte dazu, diese Vielfältigkeit des Ursprungs der einzelnen Kulturschöpfungen als das Häufigere anzusehen. In dieser Theorie wird die Einheit der Kultur nur in bezug auf ihr Ursprungsprinzip und ihren Untergrund, die menschliche Psyche, behauptet, nicht so sehr in bezug auf die Kulturform selbst.

Diesen Fortschritt, die Einheit des Ursprunges auch für die Kultur selbst, für ihre ersten Anfänge anzunehmen, macht nun die neuere Theorie von den Kulturkreisen. Schon von Ratzel durch seine Wanderungshypothese eingeleitet, wurde sie tastend durch Frobenius, mehr bewußt und systematisch durch Graebner und Ankermann ausgebildet, denen sich auch W. Foy angeschlossen hat; auch ich selbst habe keinen Anstand genommen, meinen Anschluß an dieselbe zu erklären. Diese Theorie nimmt an, daß der älteste Mensch schon auf seiner Ursprungsstätte selbst auch die ersten Anfänge seiner materiellen und geistigen Kultur entwickelte und diese dann bei seinen Abwanderungen in die übrigen Teile der Welt mitnahm, so daß Neuschöpfungen dieser Anfangselemente dort gar nicht mehr möglich, weil überflüssig waren. Als dieser Ausgangspunkt der Kultur ist jedenfalls nicht Australien oder Amerika, kaum auch Afrika und schwerlich Europa anzusehen. Wahrscheinlich von Asien aus erfolgten dann aber in unbestimmten Zwischenräumen jene neuen Abwanderungen, die nach dieser ersten primitiven Kultur in die einzelnen Erdteile sich ergossen und eine jedesmal höhere Kultur, die unterdessen an deren (asiatischem) Ausgangspunkt sich hatte entwickeln können, dem übrigen Teil der Welt vermittelten. Eine jede neue Kulturwelle brachte nicht einzelne, zusammenhanglose Objekte und Anschauungen, sondern eine ganze Kultur, die alle Teile einer solchen, die materielle wie die geistige, umfaßte, und die nichts anderes war als ein Abbild der jeweilig gewonnenen Fortschrittsstufe der asiatischen Kultur, die dort eben auch durch alle Teile derselben, Werkzeuge, Wirtschaft, Kunst, Soziologie, Religion, Mythologie, Ethik, hindurchging.

Wie leicht ersichtlich, läßt diese letztere Theorie den einheitlich geistigen Ursprung der Kultur des Menschen viel kräftiger und präziser hervortreten, und so stimmen auch ihre Einzelheiten entweder direkt mit den biblischen Angaben überein, oder sie bewegen sich auf dieselben zu. Für unsere Zwecke kommt insbesondere die älteste Kulturstufe in Betracht und von dieser zumeist ihre religiösen und ethischen Verhältnisse. Und hier nun können wir unsere Ausführungen wieder einmünden lassen in die Darstellung, die wir von diesen Zuständen oben (S. 545 ff.) schon gegeben haben. Vielmehr, wir können einfach auf dieselben hinweisen; denn diese Darstellung bildet in ihrer Gänze das Ergebnis von Untersuchungen, die hauptsächlich nach den Prinzipien und der Forschungsmethode eben dieser neuen Theorie der Kulturkreise gewonnen wurden.

Somit ist es also der neueste und fortgeschrittenste Stand

der profanen Wissenschaft, der uns auf den Weg führt dem einheitlichen Ursprung aller religiösen Entwicklung des gesamten Menschengeschlechtes entgegen, den die Heilige Schrift lehrt. So sehr man sich über die günstige Wendung freuen mag, welche hier die moderne Ethnologie eingeschlagen hat, so sollte man doch nicht aus dem Auge verlieren, daß es nur der Anfang einer Wendung und die Grundlegung einer neuen Richtung nur in den großen Zügen ist. Um diese Grundlage noch mehr zu stützen und den Bau darauf nach allen Seiten hin fest und sicher auszuführen, bedarf es noch vieler Arbeit, und es wäre zu wünschen, daß auch katholische Gelehrte nicht fehlen würden, emsige Mitarbeit an dem begonnenen Werke zu leisten. Große, umfassende Ziele locken hier; so sind insbesondere die vergleichende Religionswissenschaft und die vergleichende Soziologie auf dem neuen Fundamente so gut wie ganz neu aufzuführen.

§ 3. Der Verfall der Urreligion.

Wie das heilige Erbe der Ureltern immer mehr verschleudert wurde, wie die zwar einfach schlichte, aber innerlich hohe und reine Religion der Urzeit immer mehr überwuchert und schließlich erstickt wurde unter dem üppig in allen Formen aufwuchernden Heidentum, wie dieses Heidentum in seinen verschiedenen Formen über die Welt sich ausbreitete, darüber sagt uns die Fortsetzung der biblischen Urgeschichte im einzelnen nichts mehr. Sie läßt uns nur im allgemeinen erkennen, daß der Abfall von Gott, die Gottlosigkeit, unter den Völkern immer mehr überhand nahm, so daß Gott gewissermaßen genötigt war, in eine einzige Familie hinein das kostbare Gut wahrer Gottesverehrung zu flüchten, dort fest zu verankern und diese Familie dann zu einem ganz neuen Volke heranwachsen zu lassen, welches er durch neue Offenbarungen in seiner Erkenntnis und Verehrung befestigte.

Aber wohl liegt es in der Möglichkeit der vergleichenden Religionswissenschaft, uns die zwar so unendlich traurige, aber der Menschheit so heilsame und geradezu notwendige Geschichte dieses unaufhaltsamen Verfalls des Gotteserbes der wahren Religion zu schreiben. Eine Entwicklung wird das auch

sein, aber ähnlich derjenigen, die stets beim Verfall einst lebendiger Organismen eintritt. Wie diese Geschichte im einzelnen aussehen wird, das läßt sich jetzt noch nicht sagen, wo die alten Systeme der evolutionistischen Religionsgeschichte in Trümmer zu fallen beginnen und noch nicht die Zeit war, etwas Neues allseitig aufzurichten. Die Haupttriebkräfte, welche die alten Systeme der Religionsgeschichte hauptsächlich bei der Entwicklung der Religion am Werke sein ließen, Animismus, Manismus, Magismus, werden jedenfalls zurücktreten müssen und zwar nicht nur aus der Urzeit, sondern auch die spätere Entwicklung der Religion hat nicht so ausschließlich unter ihrer Herrschaft gestanden, als jene alten Theorien es wollten.

A. Animismus, Manismus, Magismus.

Der aus dem älteren Personifikationsdrang hervorgehende Animismus (vgl. oben S. 552) hat zunächst nicht als religiöser Faktor, sondern als allgemeine Geistesverfassung gewirkt, welche von einem bestimmten Zeitpunkt der Entwicklung an die Menschheit beherrschte und in alle Naturgegenstände, die nur irgendwie dazu geeignet waren, Geister hineindachte. Diese Strömung wurde der wahren Religion, der Verehrung des Höchsten Wesens, dadurch und dann gefährlich und zog so ihren religiösen Charakter an sich, als sie diesen Geistern allmählich die ausschließliche Macht über die von ihnen in Besitz genommenen Dinge einräumte, deshalb sie durch allerlei Kulte zu gewinnen suchte, und damit des Höchsten Wesens nicht mehr zu bedürfen glaubte. Aber diese allgemeine Geistesverfassung, zu sehr unter den wechselnden individuellen und lokalen Einflüssen stehend und ihnen sich anpassend, wäre nie imstande gewesen, weithin gleichartige und mächtige, expansivkräftige Religionssysteme hervorzurufen. Animismus.

Das Gleiche gilt von dem Manismus, dem Ahnenkult (vgl. oben S. 551), der jedenfalls in der ersten Stufe seiner Entwicklung sich nur an die stets wechselnden Vorfahren eines jeden Individuums oder einer Einzelfamilie wandte. Auch er tritt zuerst nicht als religiöse Bewegung auf, sondern als Erweiterung des Familiensinnes über das Grab hinaus. Aber weil man durch die Vorfahren intimere Beziehungen in das Jenseits bekam, Beziehungen, die man leichter und aussichtsvoller pflegen konnte, als die zu dem erhabenen, allen gleichweit entfernten Höchsten Wesen, so wandte sich allmählich Aufmerksamkeit und Kult den Ahnen zu, besonders nachdem die Grabspeisung, die man ihnen zuerst nur als einen Dienst der Familienpietät angedeihen ließ, wahrscheinlich durch Vermischung mit dem Primitialopfer an das Höchste Wesen, Opfercharakter angenommen hatte. Manismus

Magismus. Der Magismus, die Ausübung der Zauberei (vgl. oben S. 552), reicht zweifellos weit in die Entwicklung des Menschen zurück, und es ist möglich, daß eine seiner Wurzeln schon direkt in ihrem Anfang widerreligiöser Natur war. Das ist der Fall bei derjenigen Zauberei, die von Haus aus darauf ausging, Zugang zu geheimen Kräften der Natur zu gewinnen auch gegen den Willen der Gottheit, oder doch sich frei zu machen von der Abhängigkeit zu der Gottheit, die sich die Oberhoheit über die Natur vorbehalten hatte. Vielleicht steckt in der Verlockung der Schlange zu dem Wissen um Gut und Böse schon der erste Keim dieser Giftpflanze. Ganz besonders üppig fing sie an ins Kraut zu schießen nach der Entwicklung des Ackerbaues, als es galt Einfluß auf das Wetter zu gewinnen, ohne des Höchsten Wesens länger bedürftig sein zu müssen. Aber die Zauberei konnte auch aus der Religion selbst hervorgehen, indem Worte und Handlungen, insbesondere Gebete und Kultformen, allmählich ihres inneren Gehaltes, ihrer lebendigen Beziehungen zum Höchsten Wesen, entkleidet wurden, und schließlich nur mehr die äußere Formel als solche die erstrebte Wirkung hervorrufen wollte. Auch die Zauberei mit ihren tausendfältig verschiedenen Praktiken und Mittelchen wäre nicht imstande gewesen, feste, weitreichend gleichmäßige Religionsformen zu entwickeln, die durch ihre propagandistische Kraft dann noch größere Gebiete sich hätten unterwerfen können.

Sind also alle diese drei Faktoren für sich allein genommen nicht fähig, bestimmt charakterisierte und vielseitig systematisierte Religionsformen hervorzubringen, so vermögen sie aber wohl, gerade wegen ihrer vielgestaltigen Schmiegsamkeit, überall sich einzudrängen. Sie sind wie ein Unkraut, das überall gedeiht, wie üppige Schmarotzerpflanzen, die den Baum der wahren Religion allmählich überwuchern und ersticken. Das schließt nicht aus, daß einzelne dieser Faktoren in bestimmten Gegenden zu ganz besonders üppiger Entfaltung gelangt sein konnten. So zeigt China und mancher Teil der Negerwelt Südafrikas, ferner Zentralaustralien und Polynesien den Ahnenkult reichlich entwickelt. Die Völker Indonesiens, die Wildindianerstämme Südamerikas weisen umfassenden Animismus auf. Die Zauberei ist besonders in Blüte bei den Papuas in Neuguinea und den Negern Westafrikas. Alle diese Wucherentwicklungen sind der wahren Religion für sich allein genommen nicht so sehr dadurch gefährlich, daß sie eine neue Religion an ihre Stelle setzen würden, sondern dadurch, daß sie dieselbe wie Schmarotzerpflanzen aussaugen und dadurch entkräften.

B. Die Astralmythologie.

Ganz anders verhält sich die Sache mit einem andern Faktor, den die neue kulturhistorische Methode durch ihre Forschungen veranlaßt wird, mehr als es bisher geschah, in den Vordergrund zu stellen. Das sind die Sterne des Himmels, insbesondere die beiden

großen Gestirne, Mond und Sonne. Das sind Objekte, die über weite Länderstrecken hin den dort wohnenden Völkerstämmen in voller Gleichförmigkeit erscheinen. Es ist klar, daß wenn die Beachtung, die man ihnen schenkt, einmal angefangen hat, religiösen Charakter anzunehmen, dann mit einem Male gleichmäßige Anschauungen und Kultformen sich herausstellen, die sogleich ein ganzes großes Gebiet mit vielen Menschen darin umfassen werden. Schon dadurch schließt sich diese ganze Bewegung leichter und enger an die Verehrung des Höchsten Wesens an, das ja auch für alle oder viele Völker ursprünglich das Eine und Gleiche war, dessen Herrschaft also ebenfalls weite Gebiete einheitlich umschloß. Eine religiöse Bedeutung hat dieser Beachtung der Gestirne durch die Menschen nicht gleich von Anfang an innegewohnt; das können wir jetzt feststellen. Aber die vielfältige Beachtung, die insbesondere den beiden großen Gestirnen, Mond und Sonne, von den Menschen geschenkt wurde, ist zweifellos eine uralte.

a) Die Mondmythologie.

Nach allem, was die vergleichende Mythenforschung zutage gefördert hat, scheint es besonders der Mond mit dem reichen Wechsel seiner Phasen gewesen zu sein, der die Aufmerksamkeit der alten Geschlechter auf sich zog. Die Sonne in ihrer stets gleichbleibenden Gestalt scheint, jedenfalls im Anfang, nicht in dem gleichen Maße beachtet worden zu sein; eine überragende Bedeutung der Sonne trat wohl erst zu Beginn des Garten- und Ackerbaues ein, für die sie die Fruchtbarkeitsspenderin wurde. Es ist hier nicht der Ort, die vielgestaltigen Formen darzulegen, in welchen Mond- und Sonnenmythologie auftreten können; beide kommen hier nur insofern in Betracht, als sie Bedeutung für die Religionsentwicklung erlangt haben, und insbesondere für die Zeitperiode, wo sie in diese Bedeutung zuerst eingetreten sind und dadurch die alte, wahre Religion zu beeinträchtigen begannen.

Die Zeit, daß man sich der genaueren Erforschung dieser Fragen zuwendete, ist noch zu kurz, als daß man hier schon vollkommen klar sehen könnte. Auch das Wenige, was hier darüber gesagt werden kann, ist deshalb weder erschöpfend noch in jeder Hinsicht definitiv abschließend.

Das Höchste Wesen erscheint fast überall bei den Völkern der ältesten Schichtung (Pygmäen, Südostaustralier) als Himmelsgott, von dem nur manchmal berichtet wird, daß er früher auch mit den Menschen auf Erden verkehrt habe. Welches seine Beziehung zum Himmel sei, bzw. was unter Himmel verstanden werden müsse, wird selten klar gesagt. Oft ist es ein Himmel noch über dem materiell sichtbaren, oft auch der materiell sichtbare, wo er einen Aufenthaltsort hat. Auch in den Fällen, wo auf diesen Begriff des Höchsten Wesens die Astralmythologie keinen besonderen Einfluß gewinnt, fließt er Der Himmelsgott.

doch in weiterer Entwicklung oft mehr oder minder mit dem des materiellen Himmels zusammen, so daß es schwer wird, einen Unterschied zwischen beiden klar herzustellen; so bei den eigentlichen Chinesen, den Uralaltaiern, den Urbewohnern von Südchina und Hinterindien (Lolo, Shan, Birmanen), den Koreanern, manchen Hamitenvölkern Afrikas, Masai, Watutsi etc.

Die Mondmythologie.

Von den beiden großen Astralmythologien scheint die lunare es gewesen zu sein, welche zuerst in die Auffassung und Verehrung des alten Höchsten Wesens verwirrend eindrang. Auf welchem Wege dieser Einbruch gelang, läßt sich noch nicht allgemein feststellen. Für die austronesischen Völker glaube ich ihn aufgedeckt zu haben, und es sind mir starke Anzeichen vorhanden, daß auch bei den indogermanischen Völkern in wesentlichen Punkten gleiche Vorgänge sich vollzogen haben. Was zunächst die ersteren Völker angeht, so läßt sich noch jetzt dartun, daß auch bei ihnen Höchstes Wesen und Mondmythologie ursprünglich vollkommen getrennte Dinge waren. Aber wohl war schon früh das wechselnde Schicksal des Mondes, sein Ab- und Zunehmen, benutzt worden, um in der mythischen Durchführung eines Vergleichs zu ihm der ganzen Menschheit am Himmel, weithin sichtbar und anschaulich, Entstehen, Leben und Vergehen des Einzelmenschen, insbesondere des ersten Menschen, darzustellen. Das scheint die älteste Mondmythologie gewesen zu sein, die damals direkt religiösen Charakter nur insofern hatte, als der erste Mensch von dem Höchsten Wesen geschaffen wurde. Gerade durch diese Ritze drängte die Mondmythologie sich in die Religion vollends ein. Man fing an, den sterblichen Charakter des Menschen zu betonen, bzw. in der Sterblichkeit sein Wesensmerkmal zu sehen. Damit wurde mehr ausschließlich der abnehmende Mond, der „Dunkelmond“ (vom Vollmond zum Neumond) zum Bilde des Menschen. Weil nun aber ursprünglich in der Periode des zunehmenden, des „Hellmondes“ der Mensch durch das Höchste Wesen, den alten Himmelsgott, geschaffen worden war, so wurde dieser allmählich mit dem Hellmond verschmolzen und identifiziert. Erst auf diese Weise erklärt sich wohl auch die Verwendung der Wurzel *div* „leuchten“ in den Namen des ältesten indogermanischen Himmelsgottes: *Dyaus-pitar*, *Jupiter*, *Tyr* etc., der also auch schon in die Mondmythologie hineingetaucht erscheint. In weiterer Entwicklung wirkte die Auffassung der beiden Mondhälften als Zwillingsbrüder ein, und da nun der Hellmond identisch war mit dem Himmelsgott, wurde der Dunkelmond zum Bruder des Himmelsgottes und zum Erd- oder auch Wassergott gemacht, dem Gott der irdischen Vegetation und Fruchtbarkeit. Während nun aber der Himmelsgott noch lange Zeit hindurch allein, unbeweibt bleibt, ist der Erdgott fast überall in doppelter, in männlicher und weiblicher Form entwickelt, die beide bald in Geschwister-, bald in Gattenverhältnis zueinander stehen; die Erdgöttin ist stets auch Göttin der Fruchtbarkeit. Woher diese Teilung kommt, ist mondmytho-

logisch nicht zu sehen; unmittelbar vom Höchsten Wesen geschaffen d. h. aus Lehm gebildet wird in der alten austronesischen Mondmythologie nur e i n Mensch, der Mann; woher die Frau kommt, ist nicht ersichtlich. Dazu hat diese Mondmythologie eine starke Scheu vor allem Geschlechtlichen, und zur ersten Zeugungsverbindung von Mann und Frau kommt es erst nach mancherlei sonderbaren Umständlichkeiten.

b) Die Sonnenmythologie.

Über das erste Auftreten der Sonnenmythologie und ihr erstmaliges Eindringen in die Sphäre der Religion sehen wir noch viel weniger klar, als bei der Mondmythologie. Das kommt wohl auch daher, daß die Sonnenmythologie um drei ganz selbständige Themen sich bewegen kann, die durchaus nicht alle zugleich bei jedem Volk zur Beachtung gelangt zu sein scheinen. Es ist das Tagesthema, welches den Tageslauf der Sonne behandelt, das Jahresthema, welches sich mit dem Jahreslauf der Erde befaßt, und das Monatsthema, welches das Verhältnis der Sonnenauf- und -untergänge im Monat zum wechselnden Auf- und Untergang des Mondes innerhalb seiner Umlaufszeit ins Auge faßt.

Das Tagesthema.

Das erste, das scheinbar nächstliegende Thema, der Tageslauf der Sonne, ist durchaus nicht überall das älteste. In Austronesien ist es das jüngste; auch auf indogermanischem Gebiet spielen die Sonnengötter Surya, Helios u. a. zunächst keine hervorragende Rolle; in Babylon tritt Marduk erst später hervor; nur in Ägypten nimmt Ra schon sehr früh eine bedeutende Stellung ein. Der Eintritt der Sonnenmythologie in die Religion scheint vielfach mit Anknüpfung an die Tatsache erfolgt zu sein, daß in der Periode des Glaubens an das reine Höchste Wesen die Sonne vielfach als sein Auge oder seine Wohnung galt: die Sonne wurde dann jetzt mit dem Höchsten Gott identifiziert. Das erste und Hauptattribut des Gottes in dieser Art von Sonnenmythologie ist das strahlende Licht, das er jeden Morgen neu bringt: es wird vielfach seine stets jugendfrische Schönheit rühmend hervorgehoben und in Gegensatz gebracht zu dem Alter und der Altersschwäche des Höchsten Wesens. Seine Haupttat ist oft die Schöpfung der Welt aus dem dunklen Innern des Drachen — wie bei dem babylonischen Marduk —: so wie die Welt jeden Morgen aus dem Dunkel der Nacht wieder hervortritt. Außer auf den schon genannten Gebieten findet sich diese Mythologie bei den totemistischen Stämmen von Südostaustralien, bei den Ketschua in Südamerika mit ihren Inkafürsten, bei den Maya in Zentralamerika, bei mehreren Stämmen des nordwestlichen Mexiko (Zuñi).

Das Monatsthema.

Das dritte solare Thema ist das seltenere unter den dreien. Es ist durchgeführt bei einigen austronesischen Stämmen, wo es in Verbindung tritt mit dem zweiten solaren Thema: der Mond ist hier,

neben der Erde, die zweite Gemahlin der Sonne, und wird von der Sonne an jedem Neumond befruchtet, ihre Kinder sind die Sterne. In Südostaustralien verbindet sich die Mythologie mit der letzten Form der Lunarmythologie, wo Himmel- und Erdgott sich als Brüder gegenüberstehen; die Sonne nimmt die Stelle des Himmels- und Hellmondgottes ein und beginnt mit dem Erdgott, dem alten Dunkelmondgott, um den Besitz von dessen (zwei) Frauen, welche die andere Dunkelhälfte des Mondes darstellen, zu streiten.

Das Jahresthema.

Es scheint fast, als sei das zweite solare Thema, das des Jahreslaufes der Sonne, das älteste oder wenigstens das zu frühest und intensivst behandelte. Während nun die alte Mondmythologie nicht so sehr in Böswilligkeit, sondern durch stets wachsende Mißverständnisse, durch die stetig sich verstärkende Verdunkelung der Erkenntnis in die Religion eindrang — weshalb sie überall verhältnismäßig auch noch am meisten von der alten Reinheit der Himmelsgott-Religion an sich hat —, scheint diese Art von Sonnenmythologie sich bald in bewußten Gegensatz zu der Verehrung des alten Höchsten Himmels-Wesens gefühlt und gegeben zu haben, und ihr Eindringen in die Religion muß wohl von Anfang an ein feindliches gewesen sein. Die Sonne wird nämlich in dieser Sonnenmythologie betrachtet als die große Spenderin zunächst aller vegetativen Fruchtbarkeit, dann aber auch alles Wachsens und Werdens überhaupt. Einmal im Jahr, im Frühling — diese Mythologie muß also wohl unter einem Erdstrich mit wechselnden Jahreszeiten entstanden sein — befruchtet die Sonne die Erde, welche die Gemahlin der Sonne ist. Da auch die menschliche Fruchtbarkeit in Verbindung mit ihr gesetzt wird, so wird diese von der Sonne geübte Erdbefruchtung vielfach mit phallischen Riten begleitet, und überhaupt spielt bei Völkern, welche diese Mythologie gepflegt, vielfach das sexuelle Moment eine beherrschende Rolle.

Gerade bei diesen Völkern finden sich auch die verschiedenen Formen der Beschneidung, die zu Beginn wohl keinen anderen Zweck hatte als eine Erleichterung der Befruchtung (bei den Israeliten wurde sie erst später, als ihre Bedeutung zu dem eines Bundeszeichens neutralisiert worden war, angenommen).

Totemismus.

Ebenso sind es gerade diese Völker, bei denen sich der Totemismus kräftiger entwickelt hat. Beachtet man diesen Zusammenhang, so lüftet sich der Schleier des Geheimnisses, welcher den Ursprung dieses Totemismus noch immer umgibt, vielleicht dahin, daß hier eine Weltanschauung vorliegt, welche auf alle mögliche Weise mit eigenen Kräften, unabhängig vom Höchsten Wesen, in die Geheimnisse der Natur eindringen, sie beherrschen, ihre Fähigkeiten sich dienstbar machen wollte. Der Totemismus erscheint so ursprünglich nichts anders zu sein, als das Bestreben, mit dem Tier (und den Pflanzen) in Verwandtschaftsverhältnisse einzutreten, um dadurch ihre Kräfte und Fähigkeiten sich anzueignen oder ihres Schutzes teilhaft zu werden.

Dem Sonnengott dieser Mythologie steht ein Sturmgott nahe oder verschmilzt vollständig mit ihm; es ist der Gott der Frühlingsstürme, welche das Kommen des neuen Lebens vorbereiten und begleiten. Ein solcher Gott ist in der indischen Mythologie Indra, dem in der germanischen Religion, wie L. von Schröder gezeigt hat, Wotan vollständig gleichzusetzen ist.

In weiterer Entwicklung wird der Sonnengott auch zu einem Himmelsgott, bleibt aber im Gattenverhältnis zur Erde, die dann die Mutter alles Werdens ist und von dem Himmel als Vater befruchtet wird. Diese neue Himmelsmythologie mit dem Gattenverhältnis zwischen Himmel und Erde ist wohl zu unterscheiden von dem Geschwisterverhältnis zwischen Himmel und Erde, wie es der lunar gewordene alte Himmelsgott mit dem früher lunaren Erdgott eingegangen ist (s. oben S. 622). Die neue Himmelsmythologie findet sich, schwankend, abwechselnd mit der Sonnenmythologie, bei den gesamten Sudannegern und in den früheren Entwicklungen der mit ihnen ja verwandten Bantuneger, ferner auf einem bestimmten papuanisch gemischten Gebiete von Indonesien. Es läßt sich noch nicht feststellen, ob diese Himmelsmythologie wirklich in bloß innerer Entwicklung aus der alten Sonnenmythologie hervorgegangen ist, oder ob hier nicht die Nachbarschaft von Gebieten mit alter Himmelsmythologie mitgewirkt hat. In den beiden genannten Gebieten wenigstens liegt die letzte Möglichkeit sehr stark vor: bei den Negern von der Himmelsmythologie der Hamiten aus, bei dem papuanisch-austronesischen Gebiet von der lunaren Himmelsmythologie der eigentlichen Austronesier aus. —

Außer Sonne und Mond sind es noch besonders der Morgen- und Abendstern, die Plejaden mit dem Orion, der Sirius, die schon früh in die Mythologie eintraten, aber in religiöser Hinsicht doch nicht die Bedeutung der beiden großen Gestirne erreichten. Die Beachtung der übrigen Planeten scheint vollends von sehr rezentem Alter zu sein. —

In die so entstandenen großen astralmythologischen Religionssysteme konnten jetzt die drei zu Anfang genannten großen Faktoren, Animismus, Manismus, Magismus, in der vielfältigsten Weise hineinwachsen und dadurch wieder im einzelnen eine große Mannigfaltigkeit von Formen hervorrufen; aber es würde zu weit führen und gehört auch nicht mehr zur Aufgabe der vorliegenden Arbeit, hier darauf einzugehen.

C. Die Nationalreligionen.

Unterdessen aber hatten an vielen Stellen der Erde die Stämme sich zu Völkern zusammengeschlossen, und ihre Religionen waren zu einer Nationalreligion geworden, eine Entwicklung, deren besonders in die Augen fallende Begleiterscheinungen die Vermehrung der Priester und die öftere Vergötterung der Herrscher war. Eine

andere Folge der Nationalisierung ist die, daß die astralmythologische Bedeutung vielfach dem Verständnis entschwindet und so die Göttergestalten einen ganz autochthonen Anschein erhalten. Kam die neue Nation durch Bezwingung mehrerer fremder Völker zustande, so mußte sich Komplikation mit der Nationalreligion der unterworfenen Völker ergeben. Selten wurde diese damals ganz vernichtet. Ihre Götter wurden nur den eigenen gegenüber in sekundäre Bedeutung verwiesen; die hervorragendsten wurden oft auch durch diffamierende Mythen, die damals neu erdichtet oder aus alten umgedichtet wurden, in den Hintergrund gedrängt. Um in die allmählich anwachsende Menge oft heterogenster Göttergestalten Ordnung und Zusammenhang zu bringen, werden in dieser Entwicklungsperiode, gewöhnlich von den Priestern, weitschichtige Genealogien und Verwandtschaftssysteme der Götter konstruiert, in welche die einzelnen Götter dann, oft *per fas et nefas*, hineingezwungen werden. Jedes Volk bekommt jetzt auf diese Weise sein Pantheon, mit einem Götterkönig an der Spitze, der in einigen Fällen der letzte Rest des alten Höchsten Wesens ist, wie wahrscheinlich *Anu* bei den Assyro-Babyloniern und Jupiter bei den Italern und Griechen. Anderswo ist das alte Höchste Wesen völlig in den Hintergrund gedrängt, wie *Ziu*, *Tyr*, bei den Germanen, *Dyauspitar* und später *Varuna* bei den Indern.

Und diese Fälle des Gleichgesetztwerdens des Höchsten Wesens mit den neuen Göttern, oder seines Zurückgedrängt- und selbst völliges Unterdrücktwerdens bildeten die weitaus größte Mehrzahl in der religiösen Entwicklung der Menschheit. Die äußere Kulturentwicklung, die fast in gleichem Maße voranschritt, vermochte diesen Verfall nicht nur nicht aufzuhalten, sie scheint ihn selbst vielfach noch bewirkt oder doch befördert zu haben. Die „irdische“ Arbeit nahm Kraft und Zeit stets mehr in Anspruch, die errungenen Erfolge machten stolz und selbstbewußt, machten das Leben bequemer, genußvoller, und verweichlichten und versinnlichten dadurch den Menschen. Durch die stets sich steigernde Gliederung der Stände wurde entwürdigende Knechtschaft und Sklaverei auf der einen, grausame Tyrannei auf der anderen herangezüchtet. Die Würde der Frau ging in der Vielweiberei, das Recht des Kindes in dem Verfall der Familie zugrunde.

§ 4. Die Erwählung Israels.

Demgegenüber war die alte Verehrung des Höchsten Himmelsgottes und die damit in innigem Zusammenhang stehende einfachere und reinere Lebensführung einigermaßen nur in zwei Arten von Völkern erhalten geblieben.

Die eine Art sind jene Völkerstämme, die früh durch den Gang der Entwicklung von der großen Völkermasse abgedrängt, in fernabgeschlossene Einsamkeiten getrieben wurden und dort

einen älteren Stand der Entwicklung besser konservierten: es sind fast alles Völker der Jäger- und Sammelstufe (s. oben S. 577). Völker dieser Art sind die verschiedenen Pygmäenstämme, die Tasmanier, die Stämme von Südostaustralien, die Urbewohner Japans, die Aino und vielleicht einige Urstämme von Südamerika. Diese abgesprengten Völkerstämme sind nie zu einer Bedeutung in der Menschheitsgeschichte gelangt. Aber fast scheint es, als seien sie deshalb so lange aufbewahrt worden, daß sie, die armen, naiven Kindervölker, gerade jetzt vor das wissens- und kulturstolze Europa hintreten sollten, daß jede Religion von sich werfen möchte, damit sie ihm schlichte, aber desto eindringlichere Zeugen seien für jene hohe und reine Religion, die in der Urzeit als kostbares Erbe dem Menschengeschlecht mit auf den Weg durch die Jahrtausende gegeben worden war.

Die andere Art von Völkern hat eine gewisse Ähnlichkeit mit den ersteren. Auch sie sind unstete Nomaden, aber nicht arm und bedürftig, sondern Besitzer großer Viehherden, mit denen sie weite Länderstrecken durchziehen. So wie sie zumeist auf Reinheit ihres Blutes halten, so halten sie auch ganz besonders fest an altüberlieferter Art, Sitte und Anschauung, und so haben sie auch Treue bewahrt dem alten Völkerglauben an den hohen Himmelsherrn. Abgesondert sind auch sie von dem Getriebe der aufstrebenden Kulturentwicklung, das in den Zentren der Seßhaftigkeit, den aus den Ackerdörfern erwachsenen Städten sich vollzieht. Aber ihre Abgeschiedenheit ist eine stolz gewollte. Sie sind nicht zurückgedrängt worden, im Gegenteil, es lebt eine explosive Stoßkraft in ihnen, die von Zeit zu Zeit losbricht, wo sie dann, ein Schrecken der verweichlichten Ackerbauer und Städtebewohner, deren Gebiete überfluten, ganze Reiche niederwerfen und neue errichten, in denen sie die Königsdynastien und Adelsgeschlechter stellen. Solche Völker waren im östlichen Asien die Mongolen, Mandschu, Tataren, im westlichen die semitischen Wüstenvölker, und im nordöstlichen Afrika die mit letzteren verwandten Hamiten. Die breite Wüstenzone, die mitten durch die beiden großen Kontinente Afrika und Asien in fast kontinuierlichem Zusammenhang sich hinzieht, mit ihrer erhabenen Einsamkeit und Größe, ist die Heimat dieser hochsinnigen Völker.

Mitten aus ihnen heraus wählt sich Gott ein Volk, das israelitische, und macht es zu seinem auserwählten Gefäße, in das er eine neue kostbare Offenbarung hineinlegen will, die dann einstens wieder über alle Völker ergossen werden soll. Und in den Mittelpunkt der Weltgeschichte, mitten zwischen die Brennpunkte der beiden damaligen höchsten Kulturentwicklungen, das Euphratland und das Nilland, setzt er dieses Volk, damit es, von den Strahlen beider beleuchtet werden, aber auch um so leichter seine eigenen, viel helleren Strahlen ihnen zuwerfen könne. Von dem einen Brennpunkt her, vom Euphratland, wird Abraham, der erste Stammvater, berufen, und zu dem andern Brennpunkt, in das Nilland, wird Jakob, sein dritter Stammvater, gesandt, und dann führt Gott der Herr das unterdessen herangewachsene Volk noch einmal wieder zu seinem Mutterboden, in die Wüste, daß es sich in der Berührung mit ihm, dem Riesen Antäus gleich, wieder erneuere in seiner Kraft, und dann senkt er auf Sinai, der alte Himmelsgott, unter Blitz und Donner sein Gesetz in ihre Herzen — eine neue Periode übernatürlicher Offenbarung hat begonnen.

Anmerkungen.

[1]) Bei den Seetieren (Gen. I 22) ist allerdings eine unmittelbare Anrede vorhanden: „Crescite et multiplicamini et replete aquas maris — Wachset und vermehret euch und erfüllet die Wasser des Meeres". Man könnte versucht sein, diese Anrede in der 2. Person als entsprechend dem „Crescite et multiplicamini et replete terram — Wachset und vermehret euch und erfüllet die Erde" in I 28 anzusehen, wo diese Anrede auch auf die in V. 24 geschaffenen Landtiere bezogen zu sein schiene, die in V. 24 keinen eigenen Vermehrungsauftrag erhalten haben. Aber diese Auffassung ist nicht haltbar, da in V. 28 gleich weiter folgt: „et dominamini ...... universis animantibus quae moventur super terram — und herrschet über ...... alle Lebewesen, die sich bewegen auf der Erde", was nur auf den Menschen zutreffen kann. Somit ist es auch klar, daß die zweite Person bei der Anrede in V. 28 ebenfalls nur durch den Hinblick auf den Menschen veranlaßt ist; die Landtiere können hierin nicht eingeschlossen sein. So wird es denn wahrscheinlich, daß in V. 22 ursprünglich auch bei den Seetieren die 3. Person gestanden hat, wie es auch bei den Vögeln jetzt noch gleich darauf heißt: „avesque multiplicentur super terram — die Vögel mögen sich vermehren auf Erden".

[2]) E. Hlatky, Weltenmorgen 2. u. 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1905, S. 182.

[3]) E. Hlatky, Weltenmorgen, S. 136.

[4]) Hoberg, Genesis nach dem Literalsinn erklärt II, Freiburg i. Br. 1899, S. 36.

[5]) Hoberg, Genesis, S. 38—39.

[6]) Summa theologica, 2. qu. 2. art. 7 ad 3.

[7]) Ich folge bei der Darlegung der verschiedenen Theorien der vortrefflichen Darstellung L. H. E. Kohlbrugge's, „Die morphologische Abstammung des Menschen", Stuttgart 1908, bis jetzt der besten kritischen Übersicht dieser Hypothesen, und ziehe zur Beurteilung der seitdem neu zutage getretenen Tatsachen besonders Abbé Breuil, „Les plus anciennes races humaines connues", Kain (Belgique 1910), und meine Arbeit „Die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte des Menschen" (Stuttgart 1910) heran.

[8]) Zur Ergänzung der oben (Anm. 7) angeführten Arbeiten ist noch heranzuziehen: Klaatsch, „Die Aurignac-Rasse und ihre Stellung im Stammbaum der Menschheit", Zeitschrift für Ethnologie 1910, S. 513—577.

[9]) Klaatsch erklärt neuerdings (a. a. O., S. 566—67) sein Schwanken damit, daß er noch nicht über das notwendige Skelettmaterial verfüge. Er spricht sich jetzt folgendermaßen aus: „Deutlicher als bisher läßt sich der Satz formulieren, daß Kleinheit bei Menschenrassen und Menschenaffen, verbunden mit anderen primitiven Merkmalen, diese Wesen als morphologisch besonders wichtig erscheinen läßt, da sie dem Urzustande näher stehen als die großen Menschenrassen und Affen."

[9a]) W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen.

[10]) S. Heinrich, Dogmatik Bd. VI, S. 48.

[11]) S. Wasmann, Die moderne Biologie und Entwicklungstheorie. Freiburg i. Br. 1905, S. 448.

[12]) Hoberg, Genesis S. 33.

[13]) A. a. O. S. 36.

[14]) Schmitt, Der Ursprung des Menschen, Freiburg i. Br., 1911, S. 113.

[15]) A. a. O., S. 113. Vgl. auch S. 110: „Jetzt aber die Entwicklung des Menschenleibes aus dem Tiere als notwendige Folgerung aus der Deszendenztheorie, soweit dieselbe wissenschaftlich begründet ist, hinzustellen, geht durchaus nicht an".

[16]) C. Gutberlet, Der Mensch, Paderborn, 1911, 3. Aufl., S. 239—241.

[17]) Klaatsch, Kraniomorphologie und Kraniogeometrie, Archiv für Anthropologie, neue Folge, VIII (1909) 1. und 2. Heft S. 14.

[18]) Mitteil. der Wiener Anthropologischen Gesellschaft, Bd. XXXIII (1903) S. 361 ff.

[19]) De ordine 1. 2., c. 12, n. 35; M. 32, 1011 seqq. (zitiert bei Pesch Dogmatik III, S. 106).

[19a]) Erscheint zu Beginn 1912 in deutscher, neubearbeiteter Auflage unter dem Titel „Der Ursprung der Gottesidee" (Münster i. W., Aschendorffscher Verlag).

[20]) Adv. Eunomium 1. 2, n. 4; M. 29, 578 seqq. (zitiert bei Pesch a. a. O.)

[20a]) Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. LIII, Abh. III.

[21]) Pohle, Dogmatik I, S. 466.

[22]) P. Ch. Pesch, Gott und Götter, Freiburg i. Br. 1890, S. 66.

[23]) Contr. Eunom. 1. 12, M. 45, 991 (zit. bei Pesch, Dogmatik a. a. O.)

[24]) P. Ch. Pesch, Gott und Götter, S. 62.

[25]) Vgl. auch Zapletal, Totemismus und die Religion Israels, Freiburg Schw. 1901.

[26]) S. dazu auch unten S. 71 ff.

[27]) 2. u. 3. Aufl. S. 182.

[28]) S. darüber noch weiter unten bei Gunkel.

[29]) Schrader-Zimmern, Die Keilinschriften und das alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 372/3.

[30]) S. H. V. Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur, Leipzig 1910.

[31]) a. a. O. S. 60.

[32]) Schrader-Zimmern, a. a. O., S. 567.

[33]) Gressmann, Mythische Reste in der Paradieserzählung, Archiv für Religionswissenschaft, Band X (1907) S. 347.

[34]) So übersetzt es auch die Vulgata an den übrigen drei Stellen, wo es noch vorkommt: Gen. 4, 16; 1 Sam. 13, 5; Ez. 39, 11.

[35]) Schrader-Zimmern, a. a. O., S. 32.

[36]) Noch in der 11. Aufl., so auch Hoberg in seiner Genesiserklärung. F. v. Hummelauer hat schon das Richtige.

[37]) Schrader-Zimmern, a. a. O., S. 34.

[38]) Schrader-Zimmern, 2. Aufl., S. 523.

[39]) Revue Biblique N. S. IV (1907) S. 271—74.

[40]) Archiv f. Religionswissenschaft, Band X (1907) S. 345—47.

[41]) a. a. O. S. LXXXVIII.

Empfehlenswerte Literatur.

Außer den im Text zitierten sind noch folgende Werke zu empfehlen:

Zu Kap. 1.:

P. Chr. Pesch, Gott und Götter, Freiburg i. Br., 128 SS. 8°.

N. Peters, Glauben und Wissen im bibl. Schöpfungsbericht, Paderborn 1907. 80 SS. 8°.

J. Nikel, Das alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen: Die biblische Urgeschichte, Münster 1909.

K. Gutberlet, Gott und die Schöpfung, Regensburg 1910. 475 SS. 8°.

Zu Kap. 2.:

J. Ranke, Der Mensch.

P. E. Wasmann, Die moderne Biologie und Entwicklungstheorie, Freiburg i. Br. 1906. 530 SS. 8°.

— Der Kampf um das Entwicklungsproblem zu Berlin, Freiburg i. Br. 1907.

J. Bumüller, Die Krone der Schöpfung, München 1909.

— Aus der Urzeit des Menschen, Köln 1907. 88 SS. 8.

H. Obermaier, Der Mensch aller Zeiten, Bd. I. Berlin 1911.

P. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910. 315 SS. 8°.

— Der Ursprung der Gottesidee, Münster i. W. 1912.

Zu Kap. 3.:

P. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage, Trier 1903. 78 SS. 8°.

C. Bezold, Die babylonisch-assyrischen Keilschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament. Münster i. W., 3. Aufl. 1908. 48 SS. 8°.

H. V. Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur, Leipzig 1910. 64 SS. 8⁰.

(S. auch das reichhaltige Verzeichnis bei W. Koch und O. Wecker, Religiös-wissenschaftl. Vorträge. 2. Reihe. Rottenburg a. N. 1910. S. 15—16.)

Zu Kap. 4:

P. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechtes. Freiburg i. Br. 1896 100 SS. 8⁰.

P. W. Schmidt, Die Mythologie der austronesischen Völker, in: Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien. Bd. XXXIX. (1909) S. 240—259, auch als Separatdruck erschienen. (Verlag der Anthrop. Ges. Wien.)

— Neue Wege der vergleichenden Religions- und Gesellschaftswissenschaften, in „Die Kultur“ Wien 1911, S. 1—25; in französischer Bearbeitung erschienen in der „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques“, Kain (Belgien) A. V (1911) pp. 46—74, daselbst auch als Separatdruck erhältlich.

Mgr. Le Roy, Die Religion der Naturvölker. Rixheim i. E. 1911. 551 SS. 8⁰.

C. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn. 2. Aufl. 2 Bde. im Erscheinen begriffen, in Lieferungen.

Die Religion des Alten Testamentes

in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen
des alten Orients

Von

Dr. Norbert Peters

Professor der Theologie an der B. philos.-theol. Fakultät zu Paderborn

Einleitung.

Die Religion Israels im allgemeinen und die apologetische Aufgabe der Gegenwart.

Kein Land steht mehr Menschenherzen so nahe als Palästina. Es gibt viele Länder, die fruchtbarer sind, die größere Reichtümer ihr eigen nennen, deren Gebirge gewaltiger, deren Ströme und Seen mächtiger sind. Mittelmäßigkeit charakterisiert in allen diesen Dingen dies kleine Ländchen Vorderasiens. Aber trotzdem brauste in den Tagen der Kreuzfahrer durch die Länder Europas der Ruf: „Gott will es! Auf zum heiligen Lande!“ Und heute zieht ein alle Jahre mehr anschwellender Strom von Wanderern und Wallfahrern zu jenem unscheinbaren Ländchen. Auch kann kein Land unter der Sonne sich rühmen, daß ihm eine solch umfangreiche Literatur gewidmet sei als dieses. Die Kulturvölker wetteifern, seine Geographie und Topographie, die Geschichte seiner Bewohner zu ergründen. Palästina.

Diese waren aber kein Volk, das durch hervorragende Anlagen sich auszeichnete. Es war eine unwahre Übertreibung, für die Israeliten den Ruhm des geistig begabtesten Volkes in Anspruch zu nehmen. Sie können mit den Hellenen, Römern und Deutschen um diese Palme nicht streiten. Auch politisch steht Israel keineswegs groß da. Erst spät hat es sich zu einem fest organisierten Staatswesen konsolidiert. Zur Zeit seiner größten Ausdehnung unter David und Salomon war sein Reich etwa so groß wie eine einzige Provinz Preußens. Und dieser kleine Staat zerfiel schon unter Roboam in zwei sich gegenseitig befehdende machtlose Hälften. Was bedeutete ein solcher Staat gegenüber dem assyrisch-babylonischen Reiche oder gegenüber der weltumspannenden Macht des römischen Israel.

Imperium? So wenig wie politisch, hat Israel kulturell sich hervorgetan. Der Landbau wurde in derselben einfachen Weise betrieben wie anderwärts im Orient. Im Handel und Gewerbe bedeutete Juda und Israel gegenüber Phönizien, Ägypten und Babylonien so viel wie nichts. Bildende Kunst fand im bildlosen Kult Jahves keine Stätte. Die Poesie ist rein religiös. Das einzige große Bauwerk, das Israel hervorgebracht hat, der Tempel Salomons, entstand mit phönizischer Hilfe. Ebensowenig kann der wissenschaftliche Kulturstand Israels, mit dem Wissen Babels und Ägyptens, mit der Weisheit Indiens und Griechenlands verglichen werden. In allgemein kultureller Beziehung verhält sich Israel zu Babel und zu Ägypten, zum Reiche Alexanders und zu Rom so, wie heute etwa Bulgarien oder Montenegro zu Deutschland oder England.

Israels Religion.

Es muß deshalb doch eine andere besondere Bewandtnis mit diesem Volke haben; sonst würden die modernen Menschen sich so wenig um es kümmern wie um seine kleinen Nachbarvölker, Edom, Moab und Ammon, so interessant auch seine Geschichte vielleicht einzelnen Gelehrten sein möchte. Was uns Israel bedeutsam macht, ist lediglich seine Religion. In Israel ist der reinste Gottesbegriff unter den Nationen der alten Welt lebendig gewesen. Es hat zuerst den sittlichen Monotheismus auf sein Banner geschrieben, hat in freiem Entschlusse als Volk dem Dienste des einen lebendigen Gottes sich gewidmet und aus der Sintflut des Polytheismus die Religion des sittlichen Monotheismus für die Welt gerettet. Seine heiligen Bücher sind der erste Teil des Menschheitsbuches der Bibel geworden, von dem auch der zweite Teil hier seine Wurzeln hat. Wenn deshalb das heilige Buch des Christentums gepriesen wird als das einzigartige Buch aller Zeiten und aller Völker, als die Königin der Weltliteratur, als der unerschöpfliche heilige Brunnen der Seelenerquickung für eine Welt, so neigen sich alle vor der stillen Majestät der Religion dieses Volkes.

Die alte Auffassung.

Im Lichte seiner Religion hat Israel den Einen, den Unaussprechlichen nicht nur geahnt, es hat ihn in freudiger Gewißheit bekannt als den einen und einzigen, als den lebendigen und persönlichen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat,

als den heiligen und gerechten Lenker der Geschicke der Völker, dem jeder einzelne in heiliger Liebe zum Dienste verpflichtet ist. Diese einzigartige Gotteserkenntnis hat Israel nicht aus sich selber, sein Gott hat, sich ihm offenbarend, sein Volk zu dieser steilen Höhe emporgehoben. Derselbe Gott hat seine Schicksale einzigartig gelenkt, hat große Männer, religiöse Kraftnaturen, seine Propheten, ihm erweckt, sie mit seinem Geiste erfüllt und sie zu Warnern, Lehrern und Führern gemacht. So hat Gottes Liebe sein Volk trotz der Schwerkraft seiner natürlichen Neigungen und trotz der verführerischen Einflüsse seiner Umwelt in seiner Offenbarungsreligion erhalten. Ja, dieser sittliche Monotheismus Israels hat, von Gott gehegt, wundersam nach oben sich entfaltet, dem Lichte entgegenblühend, um vom Geiste Gottes noch einmal in seinem Sohne wundersam befruchtet der Welt als edelste Frucht die absolute Religion des Christentums zu schenken.

Die entwicklungsschematische Auffassung.

Dieser übernatürliche Charakter der Religion Israels wird heute aber von vielen geleugnet. Als Rückschlag gegen eine ungeschichtliche Auffassung der alttestamentlichen Religion, die in überspannter Einschätzung ihres Offenbarungscharakters ihren menschlichen Untergrund völlig vernachlässigt und sie in allen ihren Einzelheiten schon an Moses offenbart sein ließ, hat der von dem naturwissenschaftlichen Gebiete auf die alttestamentliche Religionsgeschichte übertragene Entwicklungsgedanke diese lange einseitig beherrscht und in der entwicklungstheoretischen Schule Wellhausens zu schematischer Zurechtstutzung der alttestamentlichen Religionsgeschichte geführt unter völliger Leugnung ihres Offenbarungscharakters im üblichen Sinne des Wortes. Lange Zeit hat diese Richtung die protestantische alttestamentliche Wissenschaft geradezu fasziniert, so daß nur wenige Gelehrte es noch wagten, sich dem Strome der Tageshypothese entgegenzustellen. Heute wird diese nur entwicklungstheoretische Richtung aber immer mehr aufgegeben, hauptsächlich unter dem Zwange der von außen hereinflutenden neuen Tatsachen. Als Hauptverdienst dieser evolutionistischen Schule wird aber bleiben, daß sie den Blick geschärft hat für die literarischen Probleme des Alten Testamentes. Zudem hat sie auch nicht wenige Bausteine

geliefert, die so wie sie daliegen oder mehr oder weniger behauen in jeden zukünftigen Aufbau der alttestamentlichen Wissenschaft eingefügt werden müssen.

Die religionsvergleichende Schule. War aber in dieser Schule alles späte Entwicklung, so ist in der rein religionsvergleichenden Schule, die sich als der Gegenschlag des Pendels ihr gegenüber und als Rückschlag gegen die früher beliebte chauvinistische Überschätzung auch der peripheren Dinge im Alten Testament sowie der Unterschätzung der außerisraelitischen religiösen Ideen der Antike darstellt, alles von Anfang an da als fertige Lehre, die von Israel übernommen sei. Am meisten hat diese Richtung in der Form des Panbabylonismus[1]) von sich reden gemacht. Hier ist die babylonische „Lehre" der Tiamatdrache, der die Religion Israels verschlingen will. Der Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion wird in der nur religionsvergleichenden Schule ebenfalls völlig ausgeschaltet. Nur fällt hier das natürliche Werden und die natürliche Entwicklung in eine unfaßbare prähistorische Zeit. Diese Richtung hat das unbestreitbare Verdienst, die chinesische Mauer eingerissen zu haben, die für die Entwicklungstheoretiker das Volk des Alten Testamentes, seine Religion und seine Religionsbücher umgab, hat alle drei mitten in die Geschichte des alten Orients hineingestellt und alle Forscher gezwungen, die Probleme des A. T. auf einer breiteren Basis zu behandeln. So hat sie insbesondere gegen die rein entwicklungsgeschichtliche Schule vernichtende Waffen geliefert. Die mächtig aufblühende Religionsvergleichung ist deshalb schon heute trotz ihres vielfachen Mißbrauchs im Dienste aprioristischer Ideen in zahllosen Einzelheiten eine neue, richtigere Erklärerin der Bibel und damit auch ein neuer Schild für ihre Verteidigung geworden. Freilich stellt auch sie der offenbarungsgläubigen Wissenschaft schwere Probleme, die in allen Details erst allmählich durch ganze Generationen von Gelehrten bewältigt werden können. Insbesondere ist für die alttestamentliche Wissenschaft die Erstrebung des vollen Verständnisses der alttestamentlichen Religion in ihrem ganzen Umfange aus dem Milieu des alten Orients heraus geradezu das „Generalproblem" (E. Sellin) geworden.

Diesen beiden offenbarungsfeindlichen Schulen gegenüber erwächst der christlichen Apologetik die Aufgabe, den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion zu erweisen, nicht so, als ob dieser etwa wie ein mathematischer Lehrsatz demonstriert werden könnte, aber so, daß er als ein Postulat des vernünftigen Denkens sich ergibt. **Aufgabe der Apologetik.**

Ich sage absichtlich der alttestamentlichen Religion, nicht der israelitischen. Denn das sittlich-religiöse Ideal, wie es die führenden Geister fordern und in ihrem Leben zu verkörpern suchen, ist uns maßgebend, nicht die Meinungen und die Minderwertigkeit der niedriger orientierten Menge, die Höhenlagen der alttestamentlichen Jahvegemeinschaft, die Berge, auf denen Gottes Odem weht, nicht die nebelvollen Täler und die engen Gassen der dumpfen Städte, die offizielle Jahvereligion, nicht die Neben- und Unterströmungen der Volksreligion, in der sich in Israel wie anderwärts Rudimentäres von einer niedrigeren Religionsstufe, abergläubischer Plunder aus alten Zeiten, noch zu einer Zeit findet, in der die offizielle Religion gegen diese Dinge protestiert.

Methodisch muß die Apologetik der alttestamentlichen Religion rückhaltlos auf den Boden der Tatsachen sich stellen. Denn wer von anderen Achtung vor diesen fordert, muß zunächst selber ihnen sich fügen. Deshalb sind neben der Bibel und den alten Schriftstellern sorgfältig auch alle Quellen der Religionsvergleichung zu erforschen, die erst die moderne Wissenschaft uns zugänglich gemacht hat und täglich mehrt, so vorzüglich alle die herrlichen Funde der Neuzeit, die die Geschichte des alten Orients und seiner Religionen, insbesondere diejenige Babyloniens und Assyriens und der übrigen Völker der semitischen Welt uns wieder nahe gebracht haben, denn Israel war ein Teil dieser Welt, so die Resultate der Ausgrabungen in Kanaan und die Berichte über die Sitten seiner Bewohner, denn dort hat Israel gewohnt, so die Reiseberichte über die Gewohnheiten der Nomaden und Halbnomaden Syriens und Arabiens, denn ihr Leben haben Israels Vorfahren einst gelebt. Es ist aber auch Pflicht, allen tendenziösen Deutungen und aprioristischen Vergewaltigungen der Tatsachen auf Grund nichtgeschichtlicher Voraussetzungen entgegenzutreten, mögen **Methode und Quellen.**

diese von links oder von rechts gesucht werden. Nach rechts dürfen der auf vorgefaßten dogmatischen Schulmeinungen ruhenden Vernachlässigung des menschlichen Faktors in den biblischen Quellen und ihrer Geschichte, der naiven Eliminierung des natürlichen Geschehens und der Erhebung ins Nurübernatürliche, wie sie nicht bloß die naive Volkserzählung liebt, ebensowenig Konzessionen gemacht werden wie links der auf philosophischen Voraussetzungen basierenden Leugnung des Göttlichen, der Offenbarung, der Wunder und Wahrsagungen. Insbesondere muß ebenso wie die überkonservative Annahme aller alten Kombinationen über die Entstehung der alttestamentlichen Literatur, die unter der Flagge geschichtlicher Überlieferungen segeln, die beliebte Mißhandlung der Quellen durch eine scheinbar historische, in Wirklichkeit philosophische Kritik abgelehnt werden, die nach den philosophischen Schematen der Modephilosophie erst die Quellen zurechtdeutet, zerstückelt, zurechtschneidet, alles Unbequeme für Redaktoren- und Glossatorenarbeit erklärt und die übrig gebliebenen Fragmente nach vorgefaßten Schematen datiert, bevor sie ihr Zeugnis gelten läßt. Diese „moderne Behandlung der alttestamentlichen Religionsgeschichte setzt die Ergebnisse der Literarkritik voraus und baut auf ihnen auf, die Literarkritik aber ist ihrerseits durch religionsgeschichtliche Ideen (sc. im Sinne der offenbarungsfeindlichen Moderne) beeinflußt, so daß die Forschung sich in einem Zirkel bewegt" (P. Vetter). E. Häckel hat Embryonenbilder zugunsten seiner Theorie von der Entwicklung des Menschen aus der Tierwelt „schematisiert"; hier haben wir eine ähnliche „Schematisierung" zugunsten der Hypothese von der natürlichen Entwicklung der Religion Israels ohne göttliche Offenbarung.

Erster Teil.

Die alttestamentliche Religion in ihrer Einzigartigkeit und grundsätzlichen Verschiedenheit von den übrigen Religionen der alten Welt.

1. Kapitel.

Der Gottesbegriff des Alten Testamentes.

Der Gott Israels ist der Gott der Vorzeit. Durch die Überlieferung der Väter gelangte der einzelne Israelit zu seiner Gottesvorstellung, nicht durch philosophische Untersuchung, — sie liegt der Religion Israels ferne, nicht durch besondere Offenbarung Gottes, — sie ist ihr der Vorzug einzelner Freunde Gottes. Aus der Überlieferung schöpfte der Fromme also seine religiöse Sicherheit, weil er sich bewußt war, durch sie seines Gottes Willen in Sitte, Kult und Recht zu besitzen. Darum ist die Religion Lehre (Thora) der Überlieferung.

Der Gott der Vorzeit.

Die Propheten Israels wollen nichts prinzipiell Neues bringen, sondern das Alte einschärfen. Die kernhafte Gottesidee der alttestamentlichen Religion setzen sie stets voraus, haben sie nicht geschaffen. Sie sind die Lehrer des Volkes, aber zunächst als Lehrer und Wächter der Überlieferung. Der älteste der Schriftpropheten, Amos aus Thekoa, ruft schon aus: „Hasset das Böse und liebet das Gute und stellt auf am Tore das Recht!", wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse Osee schreibt: „Schreiben mocht' ich ihnen meine Myriaden von Gesetzen, — wie Fremdes wurden sie geachtet." Und Michäas, der Zeitgenosse des Isaias, erklärt: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt. Und was fordert Jahve von dir außer recht zu tun, die Liebe zu pflegen und demütig zu wandeln vor deinem Gott?" Es sind also die alten Forderungen des alten Gottes Israels, die die Schriftpropheten aufstellen, als deren Anwalt ein Nathan dem größten Könige Israels gegenübertritt mit dem Donnerwort: „Warum hast du das Wort Jahves verachtet, indem du tatest, was böse ist in seinen Augen?"[2])

Auch Moses hat die alttestamentliche Gottesidee nicht geschaffen, hat vielmehr sein Werk auf dem überkommenen

Gottesglauben aufgebaut, als er daran ging, die in der Abrahamsreligion geeinten, ethnologisch homogenen Stämme in kritischer Zeit, als ihr religiöser Zusammenhalt durch das eindringende Heidentum bedroht ward, durch die Erneuerung des religiösen Bandes aufs neue fest zusammenzuschmelzen. Am Anfange der Religion Israels stehen also im Sinaibunde nicht unsichere Tastversuche, schwankende Vorstellungen, unbestimmte Bilder und bunte Mythen, kein Beduinengötze, sondern die klare Erkenntnis des alten Gottes als des Einzigen und seines bestimmten Willens. Die „Ursprünglichkeit" der alttestamentlichen Religion im Sinne einer totalen autochthonen Entstehung im Volke Israel ist eine fable convenue moderner religionsgeschichtlicher Konstruktion. Schon die auch nach der neueren Literarkritik auch in ihrer literarischen Fixierung vorschriftprophetischen Quellenschriften des Pentateuch spiegeln die Überzeugung Israels, daß das religiöse Gebäude des Moses auf der Religion der Väter sich erhebt. Moses steht auf dem Boden der Religion des Bundes mit Abraham, den Jahve „erkoren hatte, damit er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebiete, den Weg Jahwes einzuhalten, indem sie Recht und Gerechtigkeit übten". Diese Abrahamsreligion ist die Fortsetzung der Noachischen wie der Esdranische Bund den Mosaischen voraussetzt. Nicht ein neuer Gott erscheint dem Moses am Sinai, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der dem Jakob als der Gott Abrahams und Isaaks und dem Isaak als Gott Abrahams sich offenbart hatte, derselbe Gott, den Josephs Brüder den Gott seines Vaters nennen, wie ihn Moses den Gott seines Vaters heißt, auf den Moses dem Volke gegenüber als den Gott der Väter sich berufen soll. Es ist der altsemitische El, den uns die alten Eigennamen Isaak[el], Jakob[el], Israel, Isma[el], Joseph[el] als Gott auch der Vorfahren Israels kund tun, der Gott der Urzeit ('el ʿolam), der Gott der Vorzeit ('elohe qedem), derselbe, der seit Moses heißt „der Gott, der Israel aus Ägypten führte". Der Gott des Moses ist also der Gott der Väter, der Gott der Vorzeit, der alte Gott[3]) im Gegensatze zu den jüngeren Göttern, die als Menschenerfindungen aus den zwei Wurzeln des Animismus und des Ahnenkultes herauswuchsen. Erst diese jüngeren

Götter zwangen die Verehrer des alten Gottes, ihn durch einen besonderen Namen näher zu bezeichnen. Als solcher diente in der Patriarchenzeit vorzüglich El Schaddaj, d. i. der allmächtige Gott[4]). Unter diesem Namen verehrte der Stamm Abrahams den alten El bis auf Moses. Mit diesem El Schaddaj ist zusammenzustellen der El Eljon, d. i. der höchste Gott des Priesterkönigs Melchisedech[5]), der wiederum an den Herrn der Götter des Achijami in den Amarnabriefen erinnert.

Auf denselben Zug vom alten Gott führt auch der seit Moses für das alte El Schaddaj gebräuchliche Name Jahwe[6]). Dieser Gottesname Jahwe wird aber sicher in einer Schicht des Pentateuch (J) als vormosaisch vorausgesetzt, in einer anderen (P) wohl nur als der bei den Vorfahren gebräuchliche negiert[7]). Der Name der Mutter des Moses, Jochebed, und vielleicht auch der des Berges Moria lassen ihn als vormosaisch erscheinen, und das Vorkommen in außerisraelitischen Dokumenten der vormosaischen Zeit wird wenigstens immer wahrscheinlicher. Wird der Name in babylonischen Urkunden dieser alten Zeit einmal einwandfrei erwiesen, so haben wir damit nur eine Bestätigung der biblischen Überlieferung mehr. Denn diese hat niemals behauptet, daß Israel allein und ausschließlich Jahwe gekannt hätte. Ihr ist Jahwe der Gott Sems, zu dem auch Abimelech von Gerar betet, den Laban und Bathuel verehren, der Balaams Gott ist[7a]), wie auch die religiöse Zusammengehörigkeit mit anderen Semiten im Gegensatz zu den Hamiten in der israelitischen Überlieferung deutlich genug zu spüren ist. Jahwe.

Dieser Gottesname Jahwe wird in Ex. 3, 14 f. (J E) durch die Erklärung „Ich bin, der ich bin" und „Der ‚Ich bin' ('ehje) hat mich zu euch gesandt" mit dem Zeitwort hawa bzw. haja, d. i. sein, zusammengebracht. Demnach würde Jahwe bedeuten „Er ist". Weil aber im selben Kapitel Jahwe als der alte Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erklärt wird, werden wir „Er ist" zunächst zu deuten haben als den, der, wie er früher war, so auch jetzt ist und in Zukunft sein wird, weil er ja, wenn Moses das Volk in seinem Auftrage aus Ägypten führt, ihm helfend zur Seite stehen will. Die Übersetzung „Der Ewige" trifft im ganzen den Inhalt

des Wortes. Symbolisch würde man die Idee in der Flamme des Dornbusches finden können, die brannte, ohne diesen zu verzehren. Die Deutung der Apokalypse besteht also zu Recht: „Ich bin das Alpha und das Omega, der ist und der war und der sein wird, der Allmächtige.“ [8]) Ursprünglich wird Jahwe wohl nur ein Beiname des alten El gewesen sein, wie Schaddaj und wie Eljon. Dieses allgemeine Prädikat ist aber nicht, wie sonst so oft bei den heidnischen Semiten, infolge eines eigentümlichen Verdichtungsprozesses, der der Vater nicht weniger Figuren des semitischen Pantheons ist, zum Eigennamen eines neuen Gottes erstarrt, wie etwa Adon (= Herr) oder Baal (= Herr). Seit Moses ist dieser Beiname des alten El vielmehr zur herrschenden Bezeichnung des El Schaddaj geworden und hat diesen Namen fast völlig verdrängt. Durch den Gegensatz zu den Nationalgottheiten der übrigen Völker ist der Jahwename dann erst zum Eigennamen des Gottes Israels geworden. Dieser Gebrauch setzt als solcher freilich logisch die Verehrung der Nationalgötter der Heiden in der Umwelt der Redenden voraus, aber keineswegs die Anerkennung ihrer realen Existenz. Da aber die anderen alten Gottesbezeichnungen der Patriarchenzeit, El Schaddaj, El Eljon, der Gott Abrahams, der Gott Abrahams und Isaaks, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, einen Gegensatz des Gottes der Überlieferung zu den ohnmächtigen, niedrigen, jungen Götzen andeuten, so werden wir auch bei Jahwe, d. i. „Er ist“, an einen solchen Gegensatz denken müssen, so daß durch den Namen „Er ist“ für den alten El jenen Göttern, den Elim der Heiden, das Sein in derselben Weise abgesprochen wird wie durch ihre spätere spöttische Bezeichnung als Elilim, d. i. Nichtse, statt Elim, d. i. Götter, bei den Schriftpropheten. Diese Auffassung wird dadurch gestützt, daß die Frage der Israeliten an Moses: „Welches ist sein Name?“ [8a]) mit Rücksicht auf den bei den Israeliten eingerissenen Götzendienst [9]) gestellt ist, so daß vielleicht auch eine Wiederherstellung der alten Väterreligion durch Moses direkt angedeutet ist.

Diese Erklärung des Namens Jahwe ist keineswegs bloße metaphysische Spekulation über das Sein im absoluten Sinne wie in der indischen Spekulation, wo die Kâthaka Upanishad, vom

Atman Brahman redend, sagt: „Nicht mit dem Wort, nicht mit dem Denken, nicht mit dem Auge kann man ihn erreichen. Wie kann dies anders erfaßt werden, als indem man sagt ‚Er ist!', ‚Er ist' — so soll man ihn erfassen! — — ‚Er ist', — wer ihn so erfaßt hat, dem wird sein wahres Wesen klar."[10] Die Erfassung Gottes als „Er ist" in Israel ist vielmehr eine einfache dogmatische und eminent praktische Erkenntnis. Es ist der Gedanke: Jahwe ist der alte und ewige Gott, der den Vätern sich offenbarte und ihnen half, den diese verehrt haben, der mit den Göttern unserer heidnischen Nachbarn nichts zu tun hat. Auf diese Idee ist die Religion und die Existenz eines Volkes gestellt, und die Religion dieses Volkes hat siegreich die Kämpfe vieler Jahrhunderte bestanden, hat einer Welt den Monotheismus gebracht, während jene indische Philosophenspekulation nennenswerte praktische Folgen für die Menschheit so wenig gehabt hat, wie „Er ist" in Indien jemals ein wirklich gebrauchter Gottesname geworden ist.

Fraglich bleibt es, ob diese Erklärung des alten Gottesnamens Jahwe als „Er ist" die ursprüngliche und sprachwissenschaftliche Etymologie des heiligen Namens enthält oder als religiöse Ausdeutung der alten Gottesbezeichnung auf dem Boden der hebräischen Sprache anzusehen ist, während die ursprüngliche etymologische Bedeutung des Wortes nicht mehr erkennbar wäre. Diese Frage hat aber nur für die philologische Geschichte des Namens in einer für uns nicht mehr faßbaren Zeit Bedeutung. In der alttestamentlichen Religion ist zweifellos die Auffassung des Namens Jahwe „Er ist".

Der sich offenbarende Gott.

Der Gott der Väter, der sich Abraham, Isaak und Jakob offenbarte, ist in einzigartiger Weise zum Volke Israel in Beziehung getreten. Er hat zu Moses und Josua geredet, zu Samuel und Nathan und zu zahlreichen späteren Propheten. Seine Kundgebungen gehen der Geschichte Israels parallel. Diese Grundauffassung Jahwes als des Offenbarungsgottes, die Überzeugung der Propheten, daß Jahwe in ihnen redet, des Volkes, daß Jahwe durch jene sich kund tut, durchzieht die ganze alttestamentliche Literatur. Der Glaube, daß sie auf Jahwes Offenbarungswort ruht, hat der alttestamentlichen Religion ihre Festigkeit gegeben und ihre wunderbare Spannkraft, durch die allein sie jene weltüberwindende Lebensmacht geworden ist, die eine bloße philosophische Gotteserkenntnis nicht schaffen konnte. Denn so ist das religiöse Denken und Leben aufgebaut nicht auf Menschenwitz und Menschenwort, sondern auf dem ewigen Felsengrunde der Gottheit. Denn Jahwe „tut den Stämmen Israels Wahr-

haftiges kund"; „seine Worte sind Wahrheit", „seine Gesetze wahr, gerecht allzumal". So ist die Religion selber einfach schlechthin „die Wahrheit", weil Jahwe „zu den Propheten redete und die Gesichte mehrte und in Gleichnissen sprach durch die Propheten". Die Wahrhaftigkeit Gottes gibt dem israelitischen Frommen die absolute Sicherheit seiner Erkenntnis des Willens Gottes. Für ihn gibt es deshalb keinen Grund für die verzweifelte Klage babylonischer Denker, daß sie Gottes Willen nicht kennen. Vor ihm steht klar und deutlich das „Du sollst" und „Du sollst nicht" seines Gottes, der „Wahrheit redet"[11]).

Es ist klar, daß der Begriff dieser Offenbarung im A. T. das enthält, was die Kirche stets darunter verstanden hat, jene Tätigkeit Gottes nämlich, durch die er die Menschen auf übernatürliche Weise in seine Wahrheiten einführt, Männer seiner Wahl als Werkzeug benutzend. Der Standpunkt moderner Umdeutungstheologie, die zwar das Wort „Offenbarung" beibehält, es aber im Sinne einer bloßen, natürlichen, „inneren Entwicklung unseres sittlich-religiösen Bewußtseins" (Pfleiderer) versteht, ist nicht der biblische und drückt die Offenbarungsreligion auf den Standpunkt eines philosophischen Systems herab. Jene Mitteilung Gottes an seine Organe wird man sich aber keineswegs mechanistisch vorstellen müssen. „Die Gnade setzt die Natur voraus und erhebt sie" (Thomas Aqu.). Sie wirkt nicht mechanisch, nicht sprunghaft, nicht gewaltsam. Die Weisheit Gottes „durchwaltet alles trefflich"[12]). Darum muß die Offenbarung Gottes vielmehr psychologisch-historisch gefaßt werden. Darum kann nicht nur, muß vielmehr auch die natürliche mit der Offenbarungsgnade mitarbeitende volkhafte Kraft Israels mit in Anschlag gebracht werden für das Verständnis der Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung. Der Schöpfergott und der Erlösergott ist einer. Der Dualismus der mechanistischen Auffassung der Offenbarung liegt dem recht verstandenen Gottesbegriff ebenso ferne wie der Dualismus eines mechanistischen Gnadenbegriffes.

Auf Offenbarung machen nun freilich auch die außerisraelitischen Religionen Anspruch. Es ist gemeinsame Überzeugung der semitischen Völker, daß der Stadt- oder

Landesgott die Prinzipien der sittlichen, sozialen und kultischen Ordnung offenbart habe, daß das religiöse Wissen ein Geschenk der Götter sei. Babels und Ägyptens Götter tun ihren Verehrern ihren Willen kund wie Kamosch Moabs König Mesa und Beelschmain König Zakir von Hamath. In den heidnischen Religionen sind aber die ersten Mittel, den Willen der Gottheit zu erkunden, Orakel und Zauberwesen. In Israel bedurfte es dieses priesterlichen Spukes nicht. Moses und die Propheten sind die Quelle der Erkenntnis des Willens Jahwes. Das alte Losorakel, der Urim und Tummim, ist schon früh beiseite gestellt. Auch die Offenbarung durch Träume verschwindet in der prophetischen Zeit und erscheint in der apokalyptischen Literatur nur als literarische Einkleidungsform wieder. Auch die Visionen und Ekstasen treten in Israel an die Peripherie, das klare, im Innern vernommene Wort Gottes nimmt ihre Stelle ein. Außerdem ist die Vision wenigstens auch literarische Form. Und endlich, was diese Propheten als Gottes Willen verkünden, das ist nicht Fleisch, sondern Geist, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit und die aus der absoluten Wahrheit des sich offenbarenden Gottes fließende absolute Verpflichtung des Menschen zum Gottesglauben und Gottes dienst. Offenbarer des göttlichen Willens wie die Propheten hat keine altorientalische Religion, wie keine einen Stifter hat wie Moses.

Der einzige Gott.

Der alte, sich offenbarende Gott ist der einzige. „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause weggeführt hat. Du sollst keinen anderen Gott neben mir haben." Mit diesen lapidaren Worten beginnt das Tafelgesetz des Dekalogs, und aus dem Deuteronomium hallt es wieder: „Höre, Israel! Jahwe ist unser Gott, Jahwe einzig ist es!"[13]) Der Monotheismus steht als Grundpfeiler der Religion Israels fest, schon für die Zeit des Moses. Der Jahwe des Moses und des Samuel ist so gut der eine und der einzige wie der der Schriftpropheten.

Die ganze prophetische Literatur von Amos bis Malachias setzt den Monotheismus des ersten Gebotes voraus. Der Götzendienst ist den Propheten ein Vergessen und ein Verlassen Jahwes, die größte Sünde, der gegenüber die tiefste Entrüstung des Herzens mit elementarer Gewalt hervorbricht.

Schon Osee hat für den Götzendienst das Prophetenbild vom Ehebruch durchgeführt. Derselbe Prophet ruft aus: „Ich bin Jahwe, dein Gott von Ägyptenland her, und einen Gott außer mir kennst du nicht, und einen Retter gibt es nicht außer mir.“ [14])

Allerdings ist der Götzenkult auch nach Moses noch oft genug in das Volk Gottes eingedrungen. Trotz des Sinaibundes lesen wir von dem unzüchtigen Kult des Beelphegor in Settim, von der Verehrung von Götzen während der Wüstenwanderung, wo sie „das Zelt des Moloch trugen und den Stern ihres Gottes Remphan, Bilder, die sie gemacht hatten, sie anzubeten“, und auch bald nach der Zeit des Moses, von den späteren Zeiten ganz zu schweigen. Wenn deshalb in den von H. Winkler ausgegrabenen Tontafeln von Boghazköj, der alten Hauptstadt der Hethiter, die „hebräischen Götter“ erwähnt werden, so ist das der urkundliche Beweis dafür, daß unsere biblische Überlieferung auch in diesem Punkte Vertrauen verdient. Aber wo sind die Beweise, daß Israels Propheten dieser götzendienerischen Unterströmung in ihrem Volke zugestimmt haben? Wenigstens als Postulat hat übrigens der Spaten der Palästinaforscher den Glauben Israels an den einen und einzigen Gott erwiesen, der kein Bild von sich und keinen anderen Gott neben sich duldet. Denn „es ist eine Tatsache, daß, je mehr man in Schichten hineinkommt, die der israelitischen Kultur angehören, alles um so einfacher, daß die Beute des Ausgräbers um so geringer wird“. [15]) Daß aber dieser monotheistische Gottesglaube in der Zeit des Moses geschichtlich möglich war, auch abgesehen von dem Zeugnis der biblischen Bücher als rein geschichtlicher Urkunden, das wenigstens lehrt uns der sogenannte „Monotheismus“ des alten Orients, nicht minder die allgemeine Religionsgeschichte mit ihrem sich immer mehr verstärkenden Nachweis, daß der Gedanke an eine über allen Göttern stehende Gottheit allen Religionen eigentümlich ist.

Außer-israelitischer Monotheismus.

Ein außerbiblischer Monotheismus für die mosaische Zeit ist der biblischen Auffassung konform. Speziell für Kanaan sei erinnert an Melchisedech, dessen El Eljon Abraham als identisch mit seinem El Schaddaj anerkennt, indem er mit dem Priester El Eljons in Kultgemeinschaft tritt, ihm den Zehnten gibt und sich von ihm segnen läßt, ebenso an Balaam, den außerisraelitischen Seher und Dichter, der Jahwe seinen Gott nennt, und von ihm inspiriert ist, aus dessen Weissagung vom Stern an Jakob uns alte Heilandserwartung wiederklingt [16]). Ismaeliter, Edomiter und andere arabische Stämme leiten die Quellenschriften der Genesis von

Abraham ab. Damit ist auch die Vorstellung gegeben, daß die Abrahamreligion bei ihnen ursprünglich vorhanden gewesen sei. Man hat deshalb auch die längst bekannten Spuren des Monotheismus in der alten Welt, in China und Indien, in Persien und Griechenland, so wenig als Schwierigkeiten für die biblische Religionsgeschichte empfunden wie ähnliche Spuren bei den Naturvölkern. Dagegen ist in Laienkreisen einige Beunruhigung empfunden, seitdem man von dem Boden des „altorientalischen Monotheismus" aus versucht hat, die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Monotheismus in Abrede zu stellen und aus jenem abzuleiten.

Am meisten Aufhebens ist von dem altbabylonischen „Monotheismus" gemacht worden. Es ist nun allerdings sicher, daß, wie altägyptische Lieder und Sittenregeln, so auch altbabylonische Hymnen, ebenso alte babylonische und westsemitische Eigennamen einen verhältnismäßig hohen religiösen Standpunkt zeigen. Aber selbst der so warm persönlich abgetönte Hymnus auf den Mondgott Sin aus der Bibliothek Assurbanipals ist keineswegs monotheistisch; der Verfasser kommt über Monismus mit persönlicher Färbung nicht hinaus. Speziell in Eigennamen scheint Ilu (= El = Gott) manchmal die Gottheit in monotheistischem Sinne zu meinen, wie „Gott" in altägyptischen Dokumenten mehrfach [17]) den einen Schöpfergott bezeichnet, das Prinzip der Weisheit und des Guten, den Urgrund der moralischen Verpflichtung. Sehr fraglich bleibt freilich, ob jener Ilu wirklich im eigentlich monotheistischen Sinne oder als Gattungsname gemeint ist. Es kann hier aber um so eher auch ein Überrest aus der vorpolytheistischen Zeit vorliegen, da gerade Eigennamen oft genug ältere religiöse Ideen noch erhalten haben, die von dem Träger des Namens und von seiner Umwelt längst aufgegeben sind. Von solchen Spuren monotheistischer Erinnerungen sind aber sehr zu unterscheiden die monotheistischen Spekulationen der Priester an den großen babylonischen Tempeln. Diese stellten eine Gottheit an die Spitze des Pantheons und identifizierten mit diesem Gotte die anderen Götter. Wenn auch der Verfasser jener babylonischen Tafel, auf der die Hauptgottheiten Babels mit Marduk identifiziert sind, die Existenz jener

Gottheiten nicht leugnet, so verblassen sie doch vor Marduks Glanze, der sie gänzlich absorbiert hat. Auch in Babel hat also die gesunde Menschenvernunft danach gerungen, durch Fusion und Amalgamierung der verschiedenen Göttergestalten aus dem Irrgarten des Polytheismus wieder herauszukommen. Der Monotheismus ist aber trotzdem in Babel nicht aufgeblüht, weil die dazu notwendige gewaltige religiöse Persönlichkeit nicht erstanden ist und die heidnische Staatsreligion hemmend im Wege stand. Ähnliches wird gelten von den monotheistischen Spekulationen der ägyptischen Priester. Für das praktische Leben ist in Heliopolis, Memphis und Theben so wenig wie in Ur und Harran etwas dabei herausgekommen. Kraftlos sanken auch hier die Flügel.

Sehr überschätzt man insbesondere die „monotheistische Reform" des Königs Amenophis IV. von Ägypten (14. Jahrh.).[17a] Sie hatte in der Wirklichkeit mehr politischen als religiösen Charakter. Um die Macht der Priester des Amon zu brechen, versuchte der Pharao den Kult des alten, von Amon zurückgedrängten Re Harachte zur Herrschaft zu bringen, den er zu Aton (= Sonnenscheibe) umtaufte und sich selbst danach den Namen Ichnaton (= Abglanz der Sonnenscheibe) beilegte. Eine Parallele zu dieser Art „Monotheismus" ist die Sonnenverehrung am Ausgange des Altertums im römischen Weltreiche. Der Sol invictus wurde zum höchsten, alle anderen Götter in sich vereinigenden, darum gleichsam einzigen Gotte, dem Kaiser Aurelian von Staats wegen einen prächtigen Kult widmete[18]. Daß die Reform Ichnatons überhaupt monotheistischen Charakters war, ist nicht einmal sicher. Jedenfalls starb dieser „Monotheismus" mit Ichnaton, und das weite ägyptische Pantheon ist durch diesen „Monotheisten" keineswegs entvölkert worden. „Wer hier Entlehnungen (sc. Israels) sucht, kennt weder die ägyptische noch die israelitische Religion" (E. Meyer).

Auch bei den zweifellos im Polytheismus befangenen alten Südarabern mit ihrem Gestirndienst findet sich allerdings der Gott Ilu. Es läßt sich aber nicht ausmachen, inwieweit es sich im einzelnen um monotheistisches Erbgut oder um das Zusammenfließen aller Götterformen in dem einen Ilu handelt wie in Juppiter Pantheos oder in Fortuna Panthea. In den Briefen des Statthalters Abdchiba von Jerusalem aus den palästinensischen Tontafelbriefen von Amarna (14. Jahrh.), nicht minder in dem Briefe des Achijami an den König Ischtarwaschur aus Sellins Funden von Tell Taʿanek begegnet uns

allerdings eine geläuterte religiöse Auffassung. Insbesondere rufen die Sätze des Achijami: „Der Herr der Götter möge dein Leben behüten" und: „Über meinem Haupte ist jemand, der da ist über den Städten" die Erinnerung an den El Eljon des Melchisedech wach. Trotzdem hat sich die altkanaanäische Religion gerade im Lichte der Ausgrabungen als ein Polytheismus der krassesten Form erwiesen.

Mögen also auch immerhin monotheistische Anschauungen im Orient, speziell in Kanaan, zur Zeit des Moses noch oder schon in der Luft gelegen haben, — welcher Unterschied zwischen diesem „Monotheismus" und der Gotteslehre des A. T.! Auch wo die Spekulation bei polytheistischen Völkern zu einer Ahnung der Einheit Gottes sich erhebt, bleibt ihr Gott wie ihre Götter naturhaft, ist die Religion auch des einen geheimnisvollen Gottes philosophischer Monismus, nicht religiöser Monotheismus. Israels Gott aber ist kein Naturgott, nicht die Zusammenfassung aller Naturgötter, nicht ein Teil der Natur, er ist ihr überweltlicher Schöpfer. Darum negiert die alttestamentliche Religion die Existenz von Göttern neben Jahwe. Andernfalls wäre der Kampf der Propheten gegen die Götzen, wäre der sittliche Jahwekrieg nicht zu verstehen. Das Volk in seiner Gesamtheit wird in diesem Punkte freilich nicht lehrhafte Klarheit gehabt haben, so daß in einzelnen Wendungen volkstümlicher Erzählungen, die die Meinung von der Existenz der Götzen zur Unterlage haben, etwas mehr stecken mag als die einfache Anwendung üblicher Redensarten. Den führenden Geistern aber sind die Götter der Heiden „Nichtse"; in ihren Bildsäulen steckt keine Realität als ein Stück Holz. Darum ist Israels Religion grundsätzlich intolerant gegen die heidnischen Götter. Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott, und schon das Bundesbuch belegt mit dem Banne, wer einem anderen Gott opfert[19]). Nicht so der „Monotheismus" Babels. Auch in den Priesterkreisen blieb trotz des reineren Gottesbegriffes der Spekulation der wüsteste Polytheismus. Das zeigen die Dämonenbeschwörungen und auch die Sühneriten. Auch Ichnatons Reform war religiös eine rein kultische. Wo ist also der praktische Erfolg des altorientalischen Monotheismus? Wie in China Schang-ti, das vergöttlichte Weltgesetz,

das Eindringen von Tausenden der abenteuerlichsten Götzen nicht hat hindern können, so haben die außerisraelitischen monotheistischen Erinnerungen so wenig wie das esoterische spekulative Einheitsstreben den immer weiteren Verfall des Polytheismus, die über jede neue Grenze wegschreitende weitere differenzierende Bildung und das Einströmen stets neuer Götter in das heidnische Pantheon gehindert. Der israelitische Monotheismus aber, von vornherein nicht die esoterische Mysterienreligion weniger Wissenden, sondern die durch sittlichen Entschluß ergriffene, den Anspruch auf die Beherrschung des sittlichen Lebens erhebende Religion eines ganzen Volkes hat sich nicht nur siegreich behauptet und alle nach unten ziehenden Mächte des Widerspruchs in langem Kampfe überwunden: er hat von Israel aus eine Welt erobert! Er konnte dies; denn er war von Anfang an nicht eine abstrakte Lehre, sondern das praktische Ergreifen des alten, des einen lebendigen Gottes, und tatkräftiges Handeln nach dem erkannten Willen dieses einen Gottes in der Kraft dieser religiösen Grundidee.

Der universale Gott.

Ist Jahwe der einzige Gott, so ist er universal, „der Gott des Alls". Lange Zeit hat in der modernen protestantischen Exegese die heute allmählich ihre Vorherrschaft einbüßende Anschauung geherrscht, Jahwe sei ursprünglich wie Marduk, Hadad oder Kamosch nichts mehr als ein beschränkter einfacher Volksgott gewesen. Aus diesem habe sich der Weltgott erst zur Zeit der großen Schriftpropheten entwickelt. Jahwe trägt aber schon in den anerkanntermaßen vorschriftprophetischen Bestandteilen des Pentateuch Züge, die über einen simplen Volksgott weit hinausführen. Er ist der Herr der ganzen Menschheit, sein Machtbereich nicht etwa nur Palästina, sondern auch Babel und Ägypten, Phönizien und Arabien, wie die Führungen der Patriarchen zeigen. Jahwe „verhängt" die Schicksale der Völker, lenkt die Geschicke Ägyptens und gibt ihm Joseph zum Herrn. Er läßt Ägypten Unglück treffen, wie er will, „Gericht übend an seinen Göttern", so daß der Pharao Moses und Aaron um Fürsprache bei ihm bittet. Der Ausländer Balaam kann sich Jahwes Willen nicht entziehen. Darum betet man auch außerhalb Palästinas zu ihm. Denn er ist ja „Richter über die ganze Erde", weil „sein die ganze

Erde ist". Vor ihm „bebte die Erde, troff der Himmel, wankten die Berge", heißt es deshalb in dem links als ältestes Stück der israelitischen Literatur geltenden Deboraliede. Er hat die Macht, zu „richten zwischen den Israeliten und den Ammonitern", er läßt Salomon in dem Syrer „Reson einen Widersacher erstehen". Schon Amos setzt als unbestreitbare Tatsache voraus, daß Jahwe „die Philister von Kreta und die Aramäer von Kir heraufgeführt" habe wie Israel von Ägypten, daß er Israel sich zu eigen gemacht „aus allen Geschlechtern der Erde". Derselbe Prophet schildert in dem in Is. 13—23 vergrößert nachgezeichneten schauerlichen Gerichtsgemälde im Anfange seines Buches Jahwes Strafgericht, das wie ein Gewitter über Syrien, Philistäa, Phönizien, Edom, Ammon und Moab dahinzieht, um über Juda und Israel sich am stärksten zu entladen. Bei Isaias erhebt Jahwe ein Panier, er pfeift nur, und als sein Strafwerkzeug zieht ein Volk aus der Ferne heran. Auf seinen Pfiff kommt Ägypten und Assyrien; Assyrien ist Rute und Stock in seiner Hand. Die Wahrheit, daß „die ganze Erde seiner Herrlichkeit voll ist", hat Isaias schon in seiner Berufsvision neben der Heiligkeit in das Zentrum seines Gottesbegriffs gestellt. Wie über die Erde, so herrscht Jahwe schon in den alten Quellen über das Meer. Auch die Unterwelt ist seiner Macht nicht entzogen. Er ist die den Kosmos beherrschende Macht. Regen und Hagel gehorchen ihm, Donner und Blitz, Wind und Wetter. Er gibt die Fruchtbarkeit des Landes. Sonne, Mond und Sterne sind seinem Wort gehorsam [20]).

Jahwe Sebaoth. Der Gottesname Jahwe Sebaoth, d. i. Jahwe der Heeresscharen, erweist Jahwe als Himmelsgott. Die Bezeichnung ist vorprophetisch, aber im Grunde nicht spezifisch israelitisch. Denn auch die babylonischen Götter Nannar, Sin und Anu erscheinen als Herr der Sternenheere. Wahrscheinlich ist der ursprünglich wohl für eine Mondgottheit geprägte Ausdruck aus polemischen Absichten auf Jahwe übertragen, so daß er im Gegensatze zur Astralreligion ihn als den Herrn der himmlischen Heerscharen [21]) erklären will. Die spätere Auffassung des Ausdrucks als des Herrn der Heerscharen Israels [22]) ist eine andere Umdeutung der ursprünglich wohl nicht dem Jahwismus angehörigen Gottesbezeichnung. Wie sehr übrigens der einzigartige universale Charakter Jahwes zur Zeit des Amos schon die Herrschaft hat, zeigt seine prächtige Paraphrase des Gottes-

namens Jahwe Sebaoth, d. i. Jahwe der Heere. „Wenn sie (sc. die Flüchtlinge) durchbrechen zur Unterwelt, von da reißt sie weg meine Hand; und wenn sie emporsteigen zum Himmel, von da bring' ich sie herab. Und wenn sie sich verbergen auf des Karmel Gipfel, da packe und greif' ich sie. Und wenn sie sich vor meinen Augen verbergen auf dem Boden des Meeres, da gebiet' ich der Schlange, daß sie sie beiße. Und wenn sie in die Fremde ziehen vor ihren Feinden, da gebiet' ich dem Schwert, daß es sie würge. Und ich richte meine Augen auf sie zum Unglück und nicht zum Glück. Und der Allherr, Jahwe der Heere, ist es, der die Erde anrührt, und sie erbebt, und alle trauern, die auf ihr wohnen, und ganz erhebt sie sich wie ein Strom und senkt sich wie der Fluß Ägyptens. Er ist's, der auf dem Himmel seine Söller baut und auf der Erde seinen Bogen festlegt, der den Meereswassern zuruft, und sie ergießen sich über die Oberfläche der Erde. Jahwe, der Gott der Heere, ist sein Name."[22a] Es bleibt deshalb dabei: Jahwe ist von Anfang an der universale Weltenherrscher, Marduk wird es erst, als Babylon die Weltbeherrscherin geworden ist.

Der überweltliche Gott. Die Götter der Heiden sind Teile der Welt, wie der Mensch aus dem Schoße der Natur geboren. Daher der fleischliche Naturdienst ihres Kultes. Die Religion des einzigen Jahwe verpönt diesen, und eine Theogonie widerstreitet Jahwes Wesen als überweltlicher Persönlichkeit. Diese Erkenntnis des überweltlichen Charakters Jahwes, die Israel vor jedem Pantheismus bewahrt hat, kann aber nicht erst von den Schriftpropheten geschaffen sein. Denn schon Amos, Osee und Isaias haben nicht etwa erst Ansätze zu dieser Idee, sie beherrscht vielmehr ihre Schriften in einer Weise, daß sie von ihnen vorgefunden sein muß. Auch in der Darstellung des jahwistischen Geschichtswerkes steht Gott schon als die die Weltereignisse und die Geschicke seines Volkes souverän leitende Macht über der Welt und ihrem Getriebe in einer Weise, daß diese Idee unmöglich erst damals gerade aufgeblüht sein konnte. Die überragenden Züge Jahwes in dem Bilde der alten Zeit werden dadurch natürlich nicht aus der Welt geschafft, daß man sie mit der Papierschere aus den alten Quellen herausschneidet und mit der Etikette einer jüngeren Zeit versieht, in die sie nach dem Schema erst gehören dürfen.

Anthropomorphismen. Diese überweltliche Persönlichkeit Gottes konnte auch der Israelit sich nur in Formen vorstellen, die der sinnlichen Welt

angehören, in Bildern, die das Unfaßbare[23]) dem Denken nahe bringen. Diese Formen entnehmen die höher stehenden Religionen ausschließlich der menschlichen Persönlichkeit. Daher auch in Israel die unabweisbare Notwendigkeit, in Anthropomorphismen und Anthropopathismen von Gott zu reden, von Gottes Händen und Füßen, von seinen Ohren und Augen, seinem Herzen und seinen Lippen, von seinem Wohlgefallen, seinem Zorne, seiner Reue. Diese anthropomorphe Vorstellungsweise mußte gerade in Israel um so mehr hervortreten, da die konkrete bildliche Vorstellungs- und Ausdrucksweise ihm wie allen anderen semitischen Völkern mehr eignete als abstrakte Denkformen, und die spekulative Denkart ihm fast ganz gefehlt hat. Vor allem hat auch die Darstellung der Dichter in Israel mit ihrer bilderreichen Schilderung Gottes und seines Wirkens wenigstens dasselbe Recht, ihrer poetischen Art entsprechend erklärt zu werden, wie profane Dichtungen. An diesen vermenschlichenden Ausdrücken, in denen man von Jahwe redete, die auch Israels Propheten und Lehrer gebrauchen mußten, wie sie unsere Lehrer und Prediger verwenden, wird naturgemäß der naive Sinn der breiten Masse des Volkes in der Gottesvorstellung zum guten Teile haften geblieben sein, obgleich auch dies nur mit Vorbehalt gilt. Es ist deshalb gerade in dieser Beziehung der volkstümliche Untergrund der heiligen Bücher wohl zu beachten, nicht nur bei den Geschichtsbüchern und ihren, einer kindlichen Zeit und Auffassung entstammenden, den literarischen Quellenschriften der überlieferten Bücher zugrunde liegenden Volkserzählungen, und bei der didaktischen Literatur, worin auch Volkssprüche enthalten und verarbeitet sind, sondern auch bei den heiligen Liedern, denen wenigstens teilweise alte kultische Volksdichtungen zugrunde liegen, und bei den Schriften der Propheten, in denen hier und da alte Volkserwartungen verarbeitet erscheinen. Es darf deshalb nicht auffallen, daß naivkindliche Gottesvorstellungen in der alttestamentlichen Literatur vielfach neben hochstehenden liegen. Wie aber die erleuchteten führenden Geister diese vermenschlichenden Vorstellungs- und Darstellungsformen aufgefaßt haben, zeigt das Wort Balaams und Samuels: „Gott ist kein Mensch, daß ihn

etwas gereute."[24]) Dasselbe lehrt auch die herrschende dichterische Freiheit in den Schilderungen des Erscheinens Gottes; denn wenn diesen Bildern eine wirklich sinnliche Auffassung des Wesens Gottes zugrunde läge, würden sich die heiligen Schriftsteller an bestimmte, gegebene Bilder halten; das ist aber keineswegs der Fall. Daher der talmudische Grundsatz: „Die Thora spricht in der Sprache der Menschen." Bei alledem soll aber eine steigende Gotteserkenntnis auch der führenden Geister nach der Seite des rein geistigen Charakters Jahwes keineswegs geleugnet werden.

Der unabbildbare Gott. Ein Punkt hemmte aber auch in der großen Menge in weitgehendem Maße eine allzu menschliche Vorstellung von Jahwe, die mit der Lehre von der Unsichtbarkeit Jahwes gegebene Idee der Unabbildbarkeit. Aus dieser ist schon von Moses die Konsequenz des Verbotes der Jahwebilder gezogen. Dieses hat sich zum Zwecke der Abwehr der heidnischen Gefahr in der synkretistischen Königszeit zum Verbot der Bilder überhaupt entwickelt. Daher besaß Israel in seiner legitimen Kultübung im Gegensatze zu allen seinen Nachbarn von den ältesten Zeiten an kein Bild seines Gottes. Es hatte eine Kultstätte, in der ein unsichtbarer Gott über der heiligen Lade, dem Symbole seiner Gegenwart — vielleicht in der ursprünglichen Auffassung ein leerer Gottesthron[25]) —, als seinem Herrschersitze thronend, auf die Gebete und Opfer seiner Diener herabschaute. Bergehoch steht Israels Religion über allen anderen Religionen des alten Orients mit ihren zahlreichen Götterbildern, die als Hypostasen der Götter, als Inhaber eines Teiles ihres Wesens betrachtet wurden, ganz zu schweigen von der unzüchtigen Seite eines Teiles der Bilder und von ihrer niederen Tiersymbolik. An dieser Bildlosigkeit des Kultes haben die legitimen Vertreter der alttestamentlichen Religion in der Polemik gegen die Götterbilder unentwegt festgehalten, und sie haben gesiegt, trotz der am Materiellen haftenden Neigung des Volkes, trotz der Einführung des Jahwe-Stierbildes in dem schismatischen Nordreiche schon durch Jeroboam I.

Unkörperlichkeit Gottes. Ist Gott unsichtbar und unabbildbar, so folgt, daß er unkörperlich ist. Das fordert nicht minder die alttestament-

liche Lehre von der Ewigkeit und Unabänderlichkeit, der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Jahwes. Wie aber ein Engel nur zweimal bei Ezechiel direkt als Geist bezeichnet wird, so wird Gott nur einmal indirekt Geist genannt bei Isaias[26]), wo es heißt: „Die Ägypter sind ja Mensch, nicht Gott; ihre Rosse sind ja Fleisch, nicht Geist.“ Hier ist dem körperlichen Menschenwesen deutlich Gott als geistiges Wesen gegenübergestellt. Die Frage von untergeordneter Bedeutung, ob man das Wort „Geist“ (ruach) in den Tagen des Isaias noch in allgemeinerem Sinne der einfachen Übersinnlichkeit oder etwa schon in der scharf umrissenen Bedeutung der Terminologie der Scholastik verstanden hat, ist damit freilich nicht entschieden. Eine sachliche Hinweisung auf die Geistigkeit Jahwes enthält übrigens auch die Erinnerung an die Sinaigesetzgebung in dem Satze: „Den Schall der Worte hörtet ihr, nur den Schall allein; eine Gestalt aber konntet ihr nicht wahrnehmen.“[27]) Ebenso bezeugen die Feueropfer die hohe Gottesauffassung nach dieser Seite.

Allgegenwart.

Diesen unkörperlichen Geist „vermögen aber die Himmel und die Himmel der Himmel nicht zu fassen“. „Er erfüllt Himmel und Erde“, weil er allgegenwärtig ist. „Wenn ich zum Himmel emporstiege,“ ruft der Psalmist, „so wärest du dort; und bettete ich mich in der Unterwelt, siehe, da bist du. Nähme ich die Flügel der Morgenröte, wohnte am Ende des Meeres, auch da würde deine Hand mich geleiten und deine Rechte fassen.“[28])

Gotteserscheinungen.

Mit dieser Idee von der Allgegenwart Jahwes streiten die alttestamentlichen Gotteserscheinungen keineswegs, auch diejenigen nicht, die nicht als bloße schriftstellerische Konzeptionen oder als aus der Volkserzählung beibehaltene Formen oder als rein inneres Erlebnis, sondern als sinnenfällige Geschehnisse betrachtet werden. Denn diese Theophanien sind um des Menschen willen nötige wunderbare Kundgebungen der überall gleichen Nähe Gottes in der Form sinnlicher Wahrnehmung, ohne daß die Gegenwart Gottes an einem anderen Orte durch sie verneint würde. Ähnlich ist das Thronen Gottes über der Bundeslade zu beurteilen, nicht anders das Wohnen Jahwes auf dem Sinai trotz seiner Hilfe in Ägypten in der Vorstellungswelt der alten Zeit. Dieser Vorstellung vom Wohnen Gottes auf dem Berge geht die Idee vom Wohnen Gottes im Himmel geschichtlich voraus. Denn in ihr wurzelt diese

bei so vielen Völkern des Altertums verbreitete Vorstellung vom Wohnen der Gottheit auf Bergen, wie jetzt im Lichte der Religionsvergleichung erkennbar ist. Das Wohnen Jahwes auf dem Sinai spricht also mehr für als gegen seinen ursprünglichen Charakter als Himmelsgott. Das Herabsteigen Jahwes vom Himmel, um die Stadt und den Turm zu sehen, und das Hinabgehen nach Sodoma, um zu sehen, wie es da stehe, gehört der alten Volkserzählung an und darf so wenig gepreßt werden wie undogmatisch formulierte Züge in christlichen Volkserzählungen[29]).

Ewigkeit Gottes. Als allgegenwärtig steht Jahwe über dem Raume, als ewig über der Zeit. Die Naturgötter der Heiden sind geworden. Die Ägypter reden von einem Demiurgen, der „der Bildner der Götter und der Menschen" ist. Und der babylonische Schöpfungsmythus Ínuma ílisch hebt an: „Als droben der Himmel noch nicht genannt ward, drunten die Feste noch nicht geheißen, Apsu (der Ozean), der allererste, der sie erzeugte, und die Urform Tiamat, die sie alle gebären ließ, ihre Wasser zusammen sich mischten, . . . als von den Göttern (noch) nicht einer entstanden war, . . . da wurden die Götter gebildet, da entstanden Lahmu und Lachamu." Jahwe dagegen ist der von Ewigkeit „Seiende". „Bevor die Berge geboren wurden und ehe er kreiste mit Erde und Welt, von Ewigkeit zu Ewigkeit", ist er. Die Götter der Heiden können unter Umständen sterben; das zeigt Osiris, Tammuz-Adonis, der weiße Balder. Jahwe aber ist der „lebendige Gott", dessen „Jahre dauern für und für". Der ägyptische Ra konnte altern, auf einem Monumente von Theben ist sein Grab dargestellt wie das Grab des Osiris, Atums und Chepres. Jahwe aber bleibt „derselbe, und seine Jahre enden nicht", so daß „seine Hilfe dauert in Ewigkeit". Denn er ist der „ewige Gott", der „ewige König", er „der erste und der letzte"[30]).

Allwissenheit. Jahwes Erkenntnis erscheint als Allwissenheit. Er „bestimmt der Sterne Zahl", „kennt alle Vögel der Berge". „Seine Augen stehen offen über allen Wegen der Menschen", „er tut dem Menschen kund, was sein Denken ist", „kennt das Gewissen aller Menschenkinder" und „alle ihre Werke". „Er blickt bis zu den Enden der Erde, sieht, was unter dem ganzen Himmel ist", und „bloß liegt die Unterwelt vor ihm". „Er verkündet das Vergangene" und „Neues, bevor es auf-

sproßt". „Ihm fehlt keine Einsicht", „er weiß alles". Insbesondere ist das Erkennen Jahwes auch die höchste Weisheit, die die rechten Mittel für ihre Zwecke wählt; „mit ihr erschuf er die Welt". Für ihn gibt es darum keinen Berater[31]), wie für die Götter der Heiden. Die himmlische Umgebung Jahwes erscheint nirgends als ihn beratend[32]).

Wie ein erkennender, so ist Jahwe auch ein frei wollender Geist, ja der Willensgott Jahwe steht vor dem Wissensgott Jahwe in der israelitischen Auffassung. Sein Wille allein ist für ihn Norm seines Handelns; eine Abhängigkeit von einer außer ihm liegenden Macht widerstreitet seinem Wesen. „Er erbarmt sich, wessen er will, und begnadigt, wen er will."[33]) Für Jahwe gibt es so wenig Schicksalstafeln, ein Schicksal der astralmythologischen Weltanschauung, das in den Sternen geschrieben ist, oder eherne Bestimmungen des Fatum, wie Magie oder Zauberei ihn nach Art der Götter beeinflussen oder gar zwingen könnten. Das biblische „Buch des Lebens" mag eine formale Reminiszenz an jene heidnische Gottesauffassung sein, im Jahwismus enthält es Jahwes feststehende Dekrete, nicht die einer über ihm stehenden Macht. **Freiheit.**

Seinen Willen durchzuführen, hat Jahwe die Macht. In dem Gottesbegriff der Väter Israels stand die Macht an erster Stelle, wie in dem von Moses gebrachten der Charakter des sittlichen Willens. Das zeigt der Gottesname der Patriarchenzeit El Schaddaj, d. i. der allmächtige Gott. An spitzfindige philosophische Bestimmungen der Allmacht Jahwes nach Art der Spätscholastik darf man aber hier so wenig denken wie bei der Allwissenheit. Die praktische religiöse Wahrheit genügt Israels Geistesmännern ohne philosophische Spekulation. Auch andere Völker haben allerdings ihre Götter, ihre Anu und Marduk, Ra und Amon, Zeus und Wodan für mächtig gehalten, diesen und jenen für den mächtigsten. Aber bei keinem hat man seine Macht als eine unbegrenzte sich vorgestellt. Für Jahwe dagegen „ist nichts unmöglich"; „er tut alles, was er will"; „wie er es plant, geschieht es, und wie er es beschloß, bleibt es bestehen". „Die Nationen sind ihm wie ein Tropfen am Eimer, die Welt hebt er auf wie ein Stäubchen."[34]) **Allmacht.**

Heiligkeit. Jahwes Wollen ist aber sittlich determiniert, er ist eine ethische, geistige Persönlichkeit. Gewiß, auch die Götter der Heiden tragen ethische Züge. Schamasch und Marduk treten für das Recht ein, lieben die Wahrheit, erbarmen sich der Armen; Sin ist ein „barmherziger, gnädiger Vater“. Auch für die Bewohner Chaldaeas gehörte nicht nur die Macht, sondern auch die Gerechtigkeit und Güte in den Gottesbegriff hinein. Schon die zum größten Teil sumerisch abgefaßten Götternamen in den alten Götterlisten haben neben religiöser Tiefe hohen sittlichen Gehalt. Aber das Ethische ist bei diesen Göttern nirgends herrschendes Prinzip, ist nicht ihr innerstes Wesen, weil sie mit der Natur verflochten sind. Den Naturlauf aber, insbesondere den Wandel und das Verhältnis der Gestirne als sittlich bedingten Prozeß zu fassen, ist ein unausführbarer Gedanke. Die Ausstattung der Naturgötter mit sittlichen Attributen war deshalb eine naive Inkonsequenz des heidnischen Monismus. Darum liegen Unsittlichkeit, Neid und Rivalität, Gier und Hader, niedere Triebe und Leidenschaften nur allzusehr unausgleichbar neben den sittlichen Zügen, das Laster neben der Tugend; darum können unsittliche Gewerbe im Schutze der Tempel sogar an heiliger Stätte blühen. Bei Jahwe aber ist der ethische Charakter ein ausschließender, er ist heilig und fordert die Heiligkeit. In der Berufsvision des Propheten Isaias, des besonderen Predigers der Heiligkeit Jahwes, „des Heiligen Israels“, wird diese in dem „Heilig, heilig, heilig, d. h. überaus heilig, ist Jahwe der Heerscharen“ im Gottesbegriffe an die erste Stelle gestellt als die, wie immer, so gerade damals gegenüber dem veräußerlichten Kult des sündigen Israel für das religiöse Leben wichtigste göttliche Eigenschaft, weil das das göttliche Wirken und das Leben seiner Diener normierende Prinzip. Denn Gott ist heilig heißt: Er haßt das Böse und liebt das Gute, sein Wille ist sein Gesetzeswille. Man mag darüber streiten, ob die aus dem Assyrischen erschlossene Etymologie des hebräischen Wortes kadosch (= heilig) mit der Grundbedeutung rein wirklich richtig ist, der für den religiösen Inhalt des Begriffes maßgebende Sprachgebrauch des A. T. ist trotz aller Einreden der des von der Sünde Reinen und dem Guten Ergebenen. Mag

immerhin hie und da in der Auffassung des Volkes die Heiligkeit Gottes in der alten Zeit noch einen gewissen physischen, naturhaften Charakter tragen, die zu der verhängnisvollen Meinung führte, Jahwe müsse auch zu seinem sündigen Volke halten, das ist nicht die Meinung des Propheten. Schon Amos ruft aus: „Nur euch kenne ich von allen Geschlechtern der Erde, darum suche ich heim an euch alle eure Sünden.“ Und diese rein ethische Auffassung der Heiligkeit bei den Propheten hat gesiegt über die naturhafte. Das zeigt das Priestergesetz, die Psalmen, die Weisheitsbücher Israels[31a]).

Die Schwierigkeiten, die man gegen den ethischen Charakter Jahwes erhoben hat, finden zum guten Teil ihre Lösung von der Erkenntnis aus, daß in den erzählenden Büchern des A. T. alte Volkserzählungen verarbeitet sind. Das gilt z. B. von der Erzählung der Listen Jakobs, worin übrigens außerdem die ethische Vergeltungsidee deutlich hervortritt. Als Urheber des Götzendienstes erscheint Jahwe in Deut. 4, 19 keineswegs. Diese Stelle ist zu übersetzen: „Weil Jahwe, dein Gott, sie (sc. die Gestirne) erschaffen hat für alle Völker (also auch für Israel) unter dem Himmel“, als Zeitenmesser nämlich, so daß sie die Diener der Menschen sind, nicht ihre Götter[35]). Daß Gott den Sünder verstocke, ist nicht nur die Ausdrucksweise des A., sondern auch des N. T.[36]). Das israelitische Denken stellt eben auch hier Gott als erste Ursache in den Vordergrund, nicht die sekundäre Ursache des freien Wirkens des Menschen, wie wir es gewohnt sind. Gott ist als der Schöpfer naturnotwendig der erste Urheber von allem; seine Allursächlichkeit erstreckt sich also in etwa auch auf die Sünde, Schuld und Strafe der Gottlosen. Sie sind Glieder seines Weltenplanes. Daß trotzdem die Sünde freie Tat des Menschen bleibt, ist ebenso sicher Lehre des A. T., wie das Nebeneinander der Freiheit des Menschen und der Allursächlichkeit Gottes für Menschenverstand ein „großartiges Geheimnis“ (Tridentinum) bleibt.

Der ethische Gottesbegriff ist aber keineswegs erst von den Schriftpropheten gebracht. Schon in der Urgeschichte, auch in der flutlosen, zeigt er sich deutlich genug. Der Jahwist und der Elohist gehen in ihrer Darstellung von ihm aus. Das Wirken des Samuel und Nathan, des Elias und Elisäus ist ohne ihn nicht zu verstehen. Wie kann ihn also erst Amos, der einfache Hirte von Tekoa, gebracht haben, zumal er bei seinen Zuhörern und Lesern als anerkannte Wahrheit ihn in einer Weise voraussetzt, daß er einfach der Resonanzboden für seine Mahnungen ist?

Den Menschen gegenüber will der heilige Gott nur ihr Gutes. Sein Wesen ist Liebe, und Güte all sein Wirken in Güte.

Natur und Geschichte. Darum ist „der Liebe Jahwes die Erde voll“ und der „Geist der Liebe“ schwebt bei Pseudojonathan schon im Anfange der Schöpfung über den Wassern. Diese Erkenntnis des sonnenhaften Mittelpunktes der Gottesidee ist für das Verständnis der alttestamentlichen Religion ebenso entscheidend wie für die der neutestamentlichen. Jahwes Liebe steht aber schon an der Wiege Israels. Abraham hieß ursprünglich Abram (= Abiramu), d. i. wahrscheinlich mein Vater liebt (Dhorme). Diese Liebe beherrscht die Patriarchengeschichten der Genesis in der Fürsorge des liebenden und erbarmenden Helfergotts für die Seinen, die folgenden Bücher in der Liebeserwählung und Führung des Gottesvolkes, zeigt sich in der Betonung der Liebe Gottes bei den Propheten, vorzüglich bei dem herrlichsten Prediger der Liebe Jahwes, bei Osee, und in dem rührenden Wiederklang in den heiligen Liedern. Wie sehr diese Idee das religiöse Denken und Leben beherrschen mußte, lehrt das in Israel übliche Responsorium beim litaneiartigen Wechselgebete: „Denn seine Liebe währet ewig.“ [37])

Barmherzigkeit. Den Sündern gegenüber erscheint Gottes Liebe als Barmherzigkeit. „So wahr ich lebe,“ spricht Jahwe, „ich habe kein Wohlgefallen an dem Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wege und lebe.“ Denn er ist der Gott, „der verzeiht all deine Schuld, heilt all deine Gebrechen, der dein Leben aus dem Grabe erlöst, dich krönt mit Lieb' und mit Erbarmen“. „Wenn eure Sünden wie Karmesin sind, weiß wie Schnee sollen sie werden; wenn sie rot sind wie Scharlach, wie Wolle sollen sie werden.“ Ohne den Felsengrund der Überzeugung von der Barmherzigkeit Jahwes wären die Bußreden der Propheten unmöglich gewesen [38]).

Wenn man trotzdem der alttestamentlichen Religion den Vorwurf der Roheit und Härte gemacht hat, so hat man teilweise den grundsätzlichen Standpunkt der Religion mit der Ausprägung ihrer Grundsätze im Leben und Handeln ihrer aus dem Milieu ihrer Zeit heraus zu beurteilenden Bekenner verwechselt. Dies würde von Davids überaus grausamer Behandlung der kriegsgefangenen Moabiter gelten, wenn es sich hier nicht um alte Textfehler handelte. Auch hier muß ferner die Volkserzählung als Quelle der inspirierten Schriftsteller zu ihrem Rechte kommen. Bei alledem bleibt

aber ein auch von Jahwe sanktionierter Zug herber Strenge der Jahwereligion von Anfang an eigentümlich. Das ist der heilige Ernst rücksichtsloser Durchsetzung der Forderungen des Sittengesetzes, das ihr wichtiger ist als der Mensch. So lassen sich die harten Strafen der aufrührerischen Rotte Kores oder des diebischen Achan verstehen, die Verhängung des allerdings nur teilweise durchgeführten, die Bewahrung der Israeliten vor der Verführung durch den schwülsinnlichen Kult der Kanaaniter bezweckenden Bannes über die dem unsittlichen Götzendienste ergebenen Kanaaniter, als das Maß ihrer Sünden voll war. Bezüglich dieser Ausrottung der Kanaaniter ist übrigens auch die retrospektive Darstellung der alttestamentlichen Geschichtsbücher im Lichte der Allursächlichkeit des die Geschichte durchwaltenden Jahwe wohl zu beachten. Hierher gehören auch manche drakonische Strafbestimmungen. Bei diesen muß man einmal die pädagogische Notwendigkeit der Strenge würdigen und andererseits bedenken, daß es sich um Bundesbruch handelte, dessen Strafe rechtlich der Tod war. Gott selbst ist also freilich tatsächlich herb und strenge gegen Israel gewesen, aber strenge aus Vaterliebe, weil Israel ihm „nahe stand“ und für seinen Heilsplan so wertvoll war. Ähnliches gilt von den von ihnen selbst so schmerzvoll empfundenen furchtbaren Gerichtsdrohungen der Propheten für Israel und über die Heiden. Denn Gott straft, damit seine Liebe schließlich der von ihm dem Menschen geschenkten Freiheit entsprechend siege an Israel und an der Menschheit zum Heile der Welt. Aber „er hat auch Mitleid mit Ninive, der großen Stadt“, und wird „retten alle Enden der Erde“. Außerdem wird Jahwes Liebeswille, mag er in der Einleitung des Dekalogs auch noch so sehr vor dem Strafwillen betont werden, bestimmt durch seine Gerechtigkeit. Das Judentum kennt keinen bloß von weichlich-unvernünftiger Liebe erfüllten Gott. „Liebevoll ist er in allen seinen Taten,“ aber auch „gerecht auf allen seinen Wegen“. Seine Heiligkeit ist in der Gerechtigkeit der Maßstab seines Verhaltens den Menschen gegenüber, so daß „er jedem nach seinem Wandel gibt, nach der Frucht seiner Taten“. Jahwe ist also kein launenhafter Dämon, kein Gott der Willkür, wie Mohammeds Allah noch, kein Gott, der wie Marduk seinen Leuten naturhaft hilft und nur in Ausnahmefällen, ohne daß man recht weiß warum, seine Hilfe versagt oder ein Unglück kommen läßt. Jahwes Wille ist vielmehr bestimmt durch seine Gerechtigkeit, d. i. durch die auf seine Geschöpfe angewendete Heiligkeit. Er hilft den Seinen, wenn sie seinen Willen tun, straft sie, wenn dies nicht geschieht. „Er sucht die Schuld der Väter an den Kindern heim, an den Enkeln und den Urenkeln, an denjenigen, die ihn hassen, und erweist Liebe den tausendsten Nachkommen, an denjenigen, die ihn lieben und seine Gebote halten.“ Diese Bestrafung der Nachkommen geht aus von dem Gesichtspunkte der Betrachtung des Individuums als Glied eines ganzen Organismus. Darin wurzelt

die antike Auffassung, daß für die Schuld des einzelnen auch die Gruppe, Familie, Geschlecht, Stamm, Volk einzustehen hat. Der Satz, daß „Jahwe einem jeden vergilt nach seinen Werken“, wird dadurch nicht aufgehoben. „Die Voraussetzung ist allerdings, daß in der Regel durch den Stammvater ein sittlicher Lebenszustand begründet wird, der als Macht in der Familie fortwirkt“ (G. F. Oehler), so daß die Sünde und Strafe des sündigen Nachkommen gleichzeitig eine Strafe der Sünden des Ahnen ist. Wenn man von einer Bevorzugung der Lieblinge Gottes in den Patriarchengeschichten geredet hat, so ist an den Volkserzählungscharakter der den literarischen Quellen des inspirierten Autors zugrunde liegenden alten Erzählungen zu erinnern, denen dieser und jener Einzelzug aufs Konto gesetzt werden muß. Im großen und ganzen aber verdienen Jahwes Lieblinge auch seine Huld und seine Hilfe, so daß Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit als an der dem Menschenverdienst vorausgehenden Erwählung in Gnaden festhaltend erscheint. Übrigens zeigt sich Gottes Gerechtigkeit in diesen Erzählungen auch deutlich in dem Berichte der Strafe für die Verfehlungen der Lieblinge Gottes. Die Bethsamesiten sind nicht deshalb bestraft, weil sie die heilige Lade „anguckten“, was nicht zu umgehen war, als sie unversehens herangefahren wurde, sondern wegen ihrer Abwendung von Jahwe, „weil sie fürchteten“ (Gr.), daß auch ihnen das Palladium ihres Gottes Verderben bringen werde wie den heidnischen Philistern[39].

Treue. An seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit hält Jahwe den Menschen gegenüber im Gegensatz zu den lediglich willkürlich handelnd gedachten Götzen der Heiden in ihren Konsequenzen unentwegt fest. Denn „all sein Tun ist Treue“. Mag „ein Weib ihres Kindchens vergessen,“ spricht er, „so daß sie sich des Kindes ihres Leibes nicht erbarmte, . . . so vergesse ich dich doch nicht“. Denn „Gott ist nicht wie ein Mensch, daß er sein Wort bräche, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereute; sollte er sprechen, und es nicht tun, reden, und es nicht ausführen?“[40]) Daher die Bezeichnung Jahwes als des „Gottes der Treue“, die übrigens schon in seinem Namen Jahwe steckt, daher der gerade in den Personennamen des Pentateuch schon so oft verwendete Gottesname Sur, d. i. Fels, Hort.

2. Kapitel.

Gott und die Welt.

Jahwe als Schöpfer.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß der genannte Gottesname Sur Jahwe ursprünglich als den Schöpfer bezeichnet hat. Auch Jahwe selbst würde und wird nicht selten als der „Insdaseinrufer", d. i. der Schöpfer, erklärt. Etymologisch ist diese Auffassung allerdings nicht richtig; sachlich ist aber mit Jahwe der Begriff des Schöpfers eng verbunden. Daher der Jahwetitel „der Schöpfer Himmels und der Erde". Die Meinung, daß Jahwe erst seit den Tagen der Schriftpropheten als Weltschöpfer betrachtet sei, ist entwicklungstendenziöser Apriorismus. Der Gott Israels ist von Anfang an der transzendente Schöpfergott; darum ist die Jahwereligion in der Wurzel mythenfeindlich.

Der mosaische Dekalog lehrt bereits die Schöpfung durch Jahwe. Das Zitat aus dem alten „Liederbuche" in Salomons Tempelweihegebet läßt Gott die Sonne ans Himmelszelt setzen. Amos spricht schon in feierlicher Form die Erschaffung des Himmels, der Erde, des Meeres, des Lichtes, der Gestirne, des Geistes durch Jahwe aus[41]. Die Eliminierung der Stellen und ihre Zuweisung an eine jüngere Zeit ist durch entwicklungsschematische Erwägungen veranlaßt. Wie der Schöpfungsgedanke bei Amos sich findet, so hallt er in zahlreichen Stellen der übrigen Propheten, der didaktischen und der poetischen Bücher wieder. Am eingehendsten ist er außer der aus ursprünglich zwei Schöpfungsberichten konzipierten Darstellung von Gen. 1—2 in Ps. 104 und in Job 38, 4 ff. ausgeführt.

Das Sechstagewerk.

Die Vergleichung dieser verschiedenen Darstellungen lehrt den so oft behandelten ersten Schöpfungsbericht[42]), das sog.

Sechs-, richtiger Siebentagewerk (Gen. 1, 1—2, 3), dessen Kern als uraltes Erbgut heute immer mehr wieder anerkannt wird, recht würdigen durch die Unterscheidung der ausgesagten Ewigkeitswerte von der Schale ihrer zeitgeschichtlich bedingten Einkleidungsformen. So ergeben sich als Glaubenskern des Berichtes die Sätze: Der eine ethische Gott ist der Schöpfer und Herr der Welt, kein Teil der Welt. Die Welt aber hat einen Anfang, weil der eine Gott sie in der Zeit erschaffen hat, und zwar ganz, auch die Gestirne als Diener der Menschen, und gut als ein wohlgeordnetes harmonisches Ganzes, dessen Gesetz der Wille des Schöpfers ist, so daß auch der Pessimismus keine Stätte hat. Der als Krone der Welt von Gott nach seinem Ebenbilde erschaffene Mensch trägt in seiner Seele einen Funken des göttlichen Prinzips, ist der Herr der Welt als Diener Gottes, dessen Dienste er jeden siebenten Tag weihen soll. Diese religiösen Ideen stellen die Superiorität der biblischen Schöpfungserzählung über alle damit vergleichbaren Literaturprodukte des Altertums ein für allemal sicher. Dargestellt sind sie freilich in den Formen des allgemeinen Weltbildes des semitischen Altertums. Daß an diesen Formalelementen die kernhaften Aussagen des Ganzen nicht hängen, zeigt die unbefangene Anfügung des zweiten, im einzelnen nicht homogenen Berichtes (Gen. 2, 4—25) durch den inspirierten Autor der Genesis. Wenn deshalb einzelne formale Elemente sogar in der Mythologie des alten Orients wurzeln, so sind diese Koinzidenzen für die grundhafte Auffassung des von einem jeder Mythologie strikte widerstrebenden Geiste getragenen Berichtes lediglich von Wert für die philologische und historische Würdigung seiner Schale. Aus der in Anlage und Form sehr verschiedenen, polytheistischen und mehr theogonischen als kosmogonischen Schöpfungserzählung des Mardukepos kann unser planmäßig fortschreitender Bericht mit seinem reinen Monotheismus, mit Gott, nicht mit der Materie in der Form des Chaos als erstem Prinzip an der Spitze, mit seiner in der babylonischen Schöpfungslehre völlig vermißten Teleologie, mit dem Fehlen jeder politischen oder lokalgeschichtlichen Färbung unmöglich geflossen sein. Höchstens könnte an eine polemische Spitze gegen jene ge-

dacht werden, insbesondere in der Betonung der Gestirne als Geschöpfe Gottes und Diener, nicht Götter, der Menschen. Weil die Anlage des ganzen ersten Schöpfungsberichtes aber augenscheinlich eine schematische und die Reihenfolge der Werke im zweiten Berichte eine andere ist, kann auch die Ordnung der Werke nicht zu den eigentlichen kernhaften Aussagen des inspirierten Schriftstellers gehören, der die zwei Berichte nebeneinander stellte, der prophetische, nicht kritische Geschichte bietet auf Grund älterer, ursprünglich poetischer Vorlagen. Deshalb ist es auch nach dieser Seite keineswegs notwendig, nach einem imaginären Ausgleich des naturwissenschaftlichen Vorstellungskreises der Genesis und der neuzeitlichen Wissenschaft zu suchen. Die biblische Erzählung von der Weltschöpfung läßt sogar für die Entwicklungslehre in theistischer Form die Bahn frei.

Schöpfung aus Nichts.

Die Schöpfung aus Nichts ist im Siebentagewerke noch nicht ausdrücklich ausgesagt. Denn das in dem Satze: „Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde" gebrauchte Zeitwort bara wird zwar nur von der göttlichen Tätigkeit gebraucht und steht stets ohne Angabe des Stoffes, bezeichnet aber an sich nicht die Hervorbringung aus Nichts. Ebensowenig ist unter „Himmel und Erde" der Grundstoff der Welt zu verstehen; und 1, 1—2 sind nicht der grundlegende Teil des ganzen Berichtes, gehören vielmehr zum ersten Tage[43]). „Die Erde" ist hier allerdings noch chaotisch gedacht, vom Urmeer überdeckt; aber es ist schon die Erde, und es wird nichts darüber ausgesagt, ob das Urmeer vor der von Gott erschaffenen Erde schon da war oder nicht. „Die Himmel" meinen wie sonst gewöhnlich das Himmelssystem des altorientalischen Weltbildes, aber noch ohne die erst später erwähnte „Feste" (raqia). Diese ist das die oberen und unteren Wasser scheidende Himmelsgewölbe, der untere, als eine feste Decke gedachte, der als Scheibe vorgestellten Erde zugekehrte Teil des Himmelssystems, worüber man sich das Himmelsmeer dachte. In den folgenden Versen ist von dem weiteren Ausbau des Himmelssystems nur erzählt der Bau dieser „Feste" und ihre Ausstattung mit den „Leuchten" als des für die Erde und die Menschen vom Himmelsbau allein Bedeutungsvollen.

Wenn aber die Schöpfung auch des Urstoffes, aus dem Gott Himmel und Erde erschuf, in Gen. 1 nicht direkt ausgesprochen ist, so wird sie doch vorausgesetzt, wenn Gott alles gut machen kann, so daß er also nirgends ein ihm widerstrebendes Hindernis in einem etwa schon Vorhandenen findet, und wenn der Stoff als williger Diener seinem göttlichen Machtwort entgegenkommt. Bis zu seiner letzten Konsequenz, der Schöpfung aus nichts, lehrt ausdrücklich den Schöpfungsgedanken erst das 2. Makkabäerbuch mit dem Satze, daß Himmel und Erde und alles, was darauf ist, von Gott „aus nicht (schon) Seiendem", d. h. aus nichts gemacht sind[44]). Die Erschaffung „aus gestaltlosem Stoffe" im Buche der Weisheit kann mit dieser Idee nicht streiten, da dasselbe Buch ausdrücklich sagt, daß nichts bestehen kann, was Gott nicht ins Dasein gerufen habe, so daß also die gestaltende Schöpfung der Einzeldinge nicht als aus einem von Gott unabhängig existierenden, sondern als aus dem auch von Gott erschaffenen chaotischen Urstoff gemeint sein muß[45]).

Keinesfalls kennt die altisraelitische Schöpfungslehre nur eine Schöpfung aus einem bereits vorgefundenen Urstoffe wie die Bildung der Welt aus dem chaotischen Urwasser in Ägypten, im indischen Rig-Veda und anderwärts, oder wie in Babel aus dem Chaosungeheuer, der Mutter der Götter, dem Anfang aller Dinge, das Marduk tötet und daraus den Kosmos baut. Mögen deshalb Nannar, Marduk und Aschur, Chnum, Ptah und Neit immerhin für Schöpfer gehalten sein, sie sind es doch nur als Bildner der Welt aus dem bereits vorhandenen Weltstoffe. Und da die Götter selber naturhaft sind, entsteht doch im Grunde alles aus sich selbst, so daß die Weltanschauung im Materialismus stecken bleibt. In Babel die nach ewigen Schicksalsgesetzen durch eigenen Entwicklungslauf im Wege der Emanation sich selbst gründende Welt wie in der atheistischen „Schöpfungsgeschichte" moderner Entwicklungsweisheit, in Israel der Glaube an den überweltlichen, von der Welt unterschiedenen, in freier Willenstat durch seinen Geist, seine Weisheit, sein Wort die Welt gründende Schöpfergott! Babels naturhafte Schöpfergötter Mummu Tiamat, Anu, Bel, Ea und Marduk, d. i. Chaos, Himmel, Erde, Meer und

der Stierplanet Juppiter, „der Sohn der Sonne", sind doch nur Geschöpfe des Schöpfergottes Israels! Kein Volk des Altertums außer Israel hat die reine Schöpfungsidee des A. T. gehabt. Ebensowenig hat sich irgendwo das spekulative Denken der Philosophen unabhängig von der alttestamentlichen Lehre zu der Idee der Weltschöpfung durch Gott ohne einen vorhandenen Urstoff, zu dem Gedanken der Schöpfung aus nichts erhoben, der Brahmanismus und Buddhismus so wenig wie Plato und Aristoteles. Durch dieses Geschenk der Offenbarung Gottes ist aber allem Pantheismus ebenso der Boden entzogen wie jedem Dualismus von Gott und Welt, ist die Gottesidee völlig von der Natur losgerissen, so daß eine naturhafte Gottheit zur logischen Unmöglichkeit wird. So ist auch das unheimliche Fatum überwunden und der Grund gelegt für die Religion der vertrauensvollen Hingabe an die Weisheit und Güte des Schöpfers der Welt. Nur im Lichte der Schöpfungsidee ist auch die Erkenntnis der Einheitlichkeit des Weltalls geboren, die Idee des Universums, das nicht mehr der Spielball vieler einander widerstrebender Kräfte, sondern ein von dem Willen eines Gesetzgebers durchwalteter „Kosmos" ist[46]).

Naturbetrachtung des A. T.

Diese Schöpfungsidee hat auch die eigentümliche Naturbetrachtung des A. T. gebildet. Die Natur bedeutet für dieses nicht ein zielloses, sich ewig wiederholendes Spiel von werdenden und vergehenden Geschöpfen, von zahlreichen sich widerstrebenden Mächten. Die Welt untersteht vielmehr der Leitung ihres Schöpfers, dessen Zwecken sie dienen muß. Sie ist der Herold seiner Herrlichkeit, „deren die ganze Erde ist". Denn sie verkündet Gottes Allmacht, Schönheit und Weisheit, nicht minder seine Güte; „aus der Größe geschöpflicher Schönheit wird vergleichungsweise ihr Urheber geschaut", so daß „unentschuldbar sind", die ihn nicht erkennen. So sieht der israelitische Fromme Jahwes Spuren überall in der Natur, nicht in einem beschränkten Machtbereich, wie die Verehrer Ras, Schamaschs und Sins das Walten ihrer Götter in der Natur. „Wie die Sonne über dem All erscheint, so Jahwes Herrlichkeit über all seinen Werken."[47]) Die Natur ist nicht mehr profan, sondern gotterfüllt, ist Mittel zur Pflege

der Gottesgemeinschaft. In den Phänomenen der Natur, vorzüglich in den gewaltigen Erscheinungen des Oststurms, des Gewitters, des Gießbachs, des Erdbebens, des Vulkans, sieht der Jahwediener seines Gottes schauerliches Wirken.

Man war aber gewohnt, in den Vorgängen in der Natur noch unmittelbar das Wirken der letzten Ursache zu sehen. Die Trennung der sekundären Ursachen von der primären göttlichen Allursache war erst möglich nach einer langen Entwicklungsreihe der natürlichen Wissenschaften. Deshalb sendet in der Bibel Gott den Regen und den Hagel, läßt die Blitze zucken und den Oststurm wehen, nicht zum Schaden der Unmittelbarkeit der Ausprägung der religiösen Idee: Gott erschuf und lenkt das Weltenganze! Auf dem Boden dieser gotterfüllten und gottesnahen Naturbetrachtung sind jene einzigartigen Hymnen und die unübertrefflichen Partien der Bücher Isaias und Job gewachsen[48]), die Gottes Wirken in der Natur so ergreifend schildern. Auf diesem Boden wird die ganze Natur zu einem einzigen großartigen Hymnus auf Jahwe, den Schöpfer der Welt, — die wahre und reale Harmonie der Sphären! So dient alles, was er erschuf, Jahwes Zwecken, der Ehre Jahwes, durch die Erhebung der Menschenkinder zu ihrem Schöpfer. Mag immerhin dieser erhabene Hymnus der Natur in seiner biblischen Ausprägung abgefaßt sein in den minder vollkommenen naturwissenschaftlichen Formen des Altertums, mag als Nebenton in dem alttestamentlichen Weltbilde, etwa in der Dreiteilung der Welt, in der Vorstellung von den vier Weltecken, vom Weltmittelpunkt, von den Säulen des Himmels und der Erde, in der Herrschaft der Siebenzahl, die altorientalische Anschauungsweise mitklingen: es sind doch nur unwesentliche Formen („suppositio terminorum“) für die kernhafte religiöse Darstellung der alles überragenden Herrlichkeit Jahwes im Lichte der einzigartigen theozentrischen Weltanschauung Israels!

Gottes Vorsehung.

Die in der Weltschöpfung begründete Weltregierung Gottes erstreckt sich auch auf die Menschen und Völker. Daher die Ideen der g ö t t l i c h e n V o r s e h u n g in Israel. Diese ist etwas ganz anderes als die heidnische Vorstellung von der Weltregierung durch ihre Götter. In den babylonischen Buß-

psalmen liest man allerdings auch von Ischtar, „der Machthaberin über alles“, „der Königin aller Wohnstätten“, „der Herrin der Menschheit“, „der Lenkerin aller Geburt“, und auch Marduk ist „der Herr der Länder“, wie auch Nannar regiert, indem er „zum Königtum beruft, das Szepter verleiht, das Schicksal auf ferne Tage bestimmt“, wie es in dem berühmten Hymnus an den Mondgott Sin von Ur heißt. Eine einheitliche, wirkliche Weltregierung ist aber nur denkbar auf dem Boden der allein in Israel möglichen und wirklichen Idee des von e i n e m Gott beherrschten Universums, nicht der ägyptischen und babylonischen polytheistischen Kräfte, die sich auch bestreiten und in ihrem Wirken aufheben können, während Jahwe die Ursache von allem ist, auch des Unheils. In der astrologisch-mythologischen Weltanschauung Babels, die das Heidentum bis an sein Ende bestimmt hat, regieren schließlich doch die Gestirne Menschen und Welt. „Das Schicksal regiert den Erdkreis, alles steht fest nach bestimmtem Gesetze.“[49a]) In Israel aber beherrscht der freie Wille Jahwes das All; er „hält Völker in Zucht, lehrt die Menschen Erkenntnis“. Nur hier herrscht das überweltliche Absolute[49]).

Die Idee der göttlichen Vorsehung durchzieht aber schon die alten Geschichtsbücher des Elohisten und des Jahwisten. So versorgt Jahwe in den Patriarchengeschichten der Genesis den Menschen mit dem, was er nötig hat; er spendet den Segen der Felder, der Herde, des Weinbergs; er schenkt den Müttern die Kinder. Jahwe führt Joseph nach Ägypten, um seines Stammes willen, und wendet selbst das Böse, das Josephs Brüder taten, zum Guten. Ausdrücklich heißt Gott „der Richter, d. i. der Herrscher, über die ganze Erde“, „Israels Hirte“, dessen Leitung a l l e Völker unterstehen, aus denen er Abraham mit seinem Stamme auserwählte, um ihn zu einem großen Volke zu machen. Wie in der Genesis insbesondere die Darstellung des Lebens Josephs, so predigt im Buche Exodus die Rettung und Führung des Moses, in den Samuelbüchern Davids Berufung und Führung in hervorragender Weise den Vorsehungsgedanken. Dieser hat überhaupt den Verfassern der alttestamentlichen G e s c h i c h t s b ü c h e r allezeit vorgeschwebt. Das zeigt vor allem ihre durchgängige Betrachtung der Geschichte vom Standpunkte des Vergeltungsglaubens, die Hervorhebung der Wundermacht Jahwes und seiner Offenbarung an die Werkzeuge seiner Liebe im Laufe der „von Ewigkeit“ „zu Ewigkeit“ von ihm gelenkten Geschichte[50]). Dieser Gedanke der Leitung der Geschicke der Welt, insbesondere auch seines Volkes als des Heilsträgers für

die ganze Menschheit, mußte die Jahwediener mit sieghaftem Vertrauen auf die Sache ihres Volkes und ihrer Religion erfüllen. Daher die Macht der Idee von den „Kriegen Jahwes“ in der alten Zeit!

Dieser Glaube an die Weltregierung Jahwes ist aber fester Besitz der Schriftpropheten, wie schon das über Jahwes universalen Charakter Gesagte zeigt, ebenso die Zukunftserwartung der Propheten von dem universalen Weltreiche des Messias und die geheimnisvollen Darstellungen der Geschichte der Weltreiche und des Gottesreiches bei den Apokalyptikern. Propheten wie Apokalyptiker sind von der unerschütterlichen Glaubensüberzeugung durchglüht, daß die ganze Menschheitsgeschichte Gottes Tat ist, daß alles, was geschieht, seinen weisen Zielen dient. So gewinnen die vielgestaltigen Ereignisse eine höhere Einheit in Gottes höheren Zwecken. Mögen diese auch dem Verständnis des Menschen manchmal sich entziehen, so weiß der Fromme doch, daß nichts ohne Gottes Vorsehung geschehen kann, daß schließlich selbst die dem Menschenwitz als Dissonanzen erscheinenden Züge des Menschen- und Völkerlebens im Lichte der göttlichen Weisheit zu einer wundersamen Harmonie göttlicher Einheit zusammenklingen müssen[51]).

Ungeheuer mußten die ethischen Konsequenzen dieses einzigartigen Vorsehungsglaubens Israels sein. Im Heidentum mit seinen innerweltlichen Göttern herrschte die blinde Notwendigkeit, im Jahwismus die liebevolle Weisheit des überweltlichen Gottes, der die ganze Welt in seiner Hand hält und das ganze Weltgetriebe nach seinen Plänen leitet wie der Feldherr die Schlachten seiner Heere. Dort der Mensch ein Sandkorn in von Dämonen belebter Wüste, hier ein Gegenstand der liebenden Sorge seines Schöpfers, der für alle seine Geschöpfe „in gleicher Weise sorgt“, „ohne dessen Willen nichts Übles in der Stadt geschehen kann“. Von dieser Glaubensmutter konnte der Trostgedanke der Prüfung durch das von Jahwe gesandte Leid geboren werden. Ein ungemessenes, in dieser Art in jeder heidnischen Religion undenkbares Vertrauen auf Jahwe mußte dieser Vorsehungsglaube in die Seelen gießen und so zum „Lebensnerv“ der Frömmigkeit und des Gebetslebens in Israel werden. Diese Annahme

bestätigen immer wieder die Vertrauensergüsse der Sänger des Gottesvolkes in seinen Psalmen. Dieser Vorsehungsglaube ist auch etwas ganz anderes als die Idee von der weisen Vorsehung der die Welt durchwaltenden göttlichen Kraft in dem pantheistischen System der Stoa. Denn dieser philosophische Vorsehungsgedanke konnte kein sittliches Vertrauen in die geängstigte Seele gießen, weil er schließlich doch nur in der willenlosen Hingabe an das Fatum bestand. Er konnte deshalb nur dumpfe Resignation bringen statt des jauchzenden Gefühles unbedingtester Sicherheit in der Hut des Helfergottes Jahwe, dessen Treue „Schild und Schirm“ der Seinen ist[52]).

Aus dem Vorsehungsglauben sprießt auch die einzigartige Geschichtsbetrachtung in Israel empor. Für die altorientalische astrologisch-mythologische Weltanschauung mit ihrer Meinung von der Bestimmung der Geschicke der Menschen und Völker durch Sonne, Mond und Sterne gab es neben der Vorsehungsidee keine Stätte. Sie konnte höchstens einige Farben liefern, mit denen Israels Weise das Weltgemälde malten von den Taten Jahwes, dessen Wille und dessen Tat aber das allein wirksame Prinzip bleiben mußte. Auch eine Universalgeschichte ist dem alten Oriente fremd, weil ihm die durch Glauben an Jahwe als den Schöpfer aller Menschen gebrachte Idee von der Einheit des Menschengeschlechtes ebenso ferne lag wie der Gedanke an eine Weltaufgabe, an eine von Gott planvoll einem Ziele entgegengeführte Menschheitsgeschichte. Nur um die Babylonier kümmern sich die babylonischen Götter, um die Ägypter die ägyptischen. Jahwe lenkt zwar in der Darstellung der biblischen Schriftsteller ebenfalls zunächst die Geschichte eines Volkes. Aber dieses Volk Jahwes ist sein Werkzeug zur Verwirklichung universaler Zwecke in der Zukunft, wo einmal Abraham zu einem „Segen“ für die ganze Menschheit werden wird in dem universalen Messiasreiche. Und Jahwe bestimmt auch die Geschicke der nichtisraelitischen Völker, er bestimmte sie schon zu einer Zeit, da es noch kein Israel gab[53]), wie auch später die Nationen Werkzeuge sind in seiner Hand. Diese alttestamentlichen Ideen haben allein die Bildung und Entwicklung einer Universalgeschichte möglich gemacht, weil sie Zusammen-

Geschichtsbetrachtung.

gehörigkeit und Kontinuität in das historische Material gebracht haben, das uns die Babylonier und Assyrer, die Ägypter und Chinesen, die Griechen und Römer überliefert haben. Der Glaube an Jahwes Wirken gerade in der Geschichte seines Volkes gab der Geschichte Israels eine einzige Bedeutung. Von dieser waren Israels Weise schon früh durchdrungen. Dies ist der Grund, daß in Israel im Unterschied von den übrigen altorientalischen Völkern mit ihren Mythen, mit ihren Inschriften, Annalen und Chroniken so frühe wirkliche Geschichtsbücher entstanden wie die Hauptquellenschrift der Samuelbücher, wie die jahwistische und elohistische Grundschrift des Pentateuch.

Geschichtsphilosophie.

Eine wirklich philosophische Auffassung der Geschichte, eine vernünftige Geschichtsphilosophie, ist ebenfalls nur möglich im Lichte der alttestamentlichen universalen Gottesidee mit dem Gedanken der einheitlichen Leitung des Menschengeschlechtes durch das überweltliche Absolute. Denn ohne diesen Gedanken ist und bleibt alles, was man Geschichte nennt, doch nur ein wüstes Chaos. Durch die theozentrische Geschichtsauffassung der Bibel erhält die Geschichte erst eine höhere Einheit wie unser Sonnensystem durch die Erkenntnis seines heliozentrischen Charakters. So bekommt freilich die Geschichtschreibung einen religiösen Grundzug. Dieser tritt im A. T. vorzüglich hervor in der Betonung der auf Jahwes Gerechtigkeit ruhenden Vergeltungsidee. Im Lichte dieser Betrachtungsweise wird die ganze Weltgeschichte zu einer Offenbarung wie der Liebe, Weisheit und Allmacht, so der Gerechtigkeit Jahwes. Die Weltgeschichte wird zum Weltgerichte, „weil Gott sowohl jetzt richtet, als er auch vom Anfange des Menschengeschlechtes an gerichtet hat“[54]). Als letzter Endzweck des göttlichen Wirkens in der Geschichte erscheint somit auch hier die Ehre Jahwes, der nicht um Israels willen „handelt“, sondern „um seines heiligen Namens willen, damit die Nationen erkennen, daß er Jahwe ist“[55]).

Gott direkt wirkend.

Wie im Lichte des Glaubens an die Allursächlichkeit Jahwes alle Ereignisse in der Natur als seine direkten persönlichen Taten unter Beiseitestellung der Zwischenursachen betrachtet und dargestellt wurden, so war dasselbe

in der Geschichte der Fall[56]). Gott schließt die Arche hinter Noe, verwirrt die Sprache und zerstreut die Menschen, führt Israel aus Ägypten, nicht auf dem Wege nach Philistäa, läßt es vielmehr zu dem Wege nach der Wüste hin umbiegen, fordert zum Kriege gegen Agag auf, befiehlt den Assyrern, gegen Jerusalem zu ziehen. Diese antike, im heutigen arabischen Volksleben noch lebendige Betrachtungsweise der geschichtlichen Vorgänge ist für die richtige Beurteilung der alttestamentlichen Literatur sehr bedeutungsvoll. Denn einerseits gestattet sie dem Erklärer der Bibel, die Zwischenursachen trotz der Darstellung der Geschehnisse in der Form der direkten Tätigkeit Gottes gebührend zu würdigen, und andererseits begründet sie das innere Recht, manche Einzelheiten als der retrospektiven Betrachtungs- und Darstellungsweise der antik denkenden und darstellenden Schriftsteller angehörig aufzufassen. Im Lichte dieser Erkenntnis verliert, von anderem abgesehen, der göttliche Befehl der Ausrottung der Kanaaniter und die Verstockung Pharaos durch Jahwe den letzten Rest des auf den ersten Blick anstößigen Charakters, ebenso die Verstockung Israels durch die Wirksamkeit des Isaias[57]).

---

3. Kapitel.

Gott und Israel.

Israels Erwählung.

Israel ist „ein einziges Gebilde auf der Welt“[58]. Denn Jahwe hat es „erwählt aus allen Geschlechtern der Erde“, daß es „ihm als Eigentumsvolk angehöre“, „er ihr Gott und sie sein Volk seien“. Der Satz des Dekalogs: „Ich bin Jahwe, dein Gott“, ist auch nach dieser Richtung Kern und Basis der alttestamentlichen Religion. Die Erwählung Israels hat aber als ein Geschenk seiner Gnade ihre Wurzel in Jahwes Liebe. Durch eine besondere Tat, durch die Befreiung aus Ägypten, ist Israel Jahwes Volk geworden. Von keinem der heidnischen Götter kann man etwas Ähnliches aussagen. Das Verhältnis Jahwes zu Israel ist dem Volke aber nicht einseitig auferlegt, ist vielmehr auch nach der Seite Israels geschichtlich geworden durch die Ergreifung der Hand Gottes in freier Entscheidung. Es ist also von Anbeginn nicht naturhaft, nicht notwendig, sondern sittlich bedingt, durch freie Tat geschaffen. Von diesem Bewußtsein des geschichtlichen Gewordenseins des Verhältnisses Jahwes und Israels waren die führenden Geister in Israel lebendig durchdrungen. Das zeigen vor allem die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung in den Gebeten schon der alten Zeit. Denn hier erscheint dieser Glaube auf die Geschichte gegründet, das Gebetsvertrauen ist entnommen der Gottestat der Befreiung aus Ägypten, dem Sinaibunde, der Einführung in Kanaan. Das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel galt deshalb als lösbar. Daher bei dem Volke Jahwes die verhängnisvolle stete Versuchung zum Abfall, die den Verehrern Marduks und Ras, Hadads und Kamoschs fern lag; denn ihr Verhältnis zu ihrem Gotte war naturhaft und notwendig. Daneben stößt man aller-

dings auch in Israel auf die Neigung, das Verhältnis zu Jahwe als ein selbstverständliches und unlösbares aufzufassen. Jahwe und Israel, so meinte man, gehören notwendig zusammen; darum muß Jahwe uns helfen, weil Israel bestehen bleiben muß um Jahwes willen. Die Propheten aber haben immer wieder betont, daß Israel nur dann Hoffnung auf Jahwes Hilfe und auf Bestand habe, wenn es die sittlichen Forderungen seines Gottes erfülle. Im anderen Falle müsse Jahwe um seines Wesens willen gegen das eigene Volk „das Gericht entbieten", „sich seiner nicht mehr erbarmen", sondern „es verstoßen", so daß das Jahwevolk zum „Nichtjahwevolk" werde und es „ihm nicht mehr als die Kuschiten, als die Philister und Aramäer gelte". Denn nicht Israel ist der Endzweck Jahwes mit seinem Volke, sondern sein auf den Sieg des Guten gerichteter gerechter Wille, der trotz Israels Sünde und zeitweiliger Verwerfung in der Menschheit sich durchsetzen wird[60]).

Der Bundesgedanke.

Das geschichtlich gewordene Verhältnis Israels zu Jahwe stellt das Alte Testament dar in der keineswegs die Gleichheit der Kontrahenten bedingenden, um der Menschen willen gewählten anthropomorphen Form eines B u n d e s (berith), d. i. eines unter feierlichen Zeremonien geschlossenen Vertrages. Jahwe bietet als Bundesherr dem ganzen Volke durch seinen Propheten Moses den die Verpflichtung zur Hilfe, zum Schutze, zum Heil bedingenden Bund an, wie er vordem im Bundesverhältnis mit den Erzvätern gestanden hatte. Der Mosesbund erscheint deshalb als die naturgemäße Entfaltung des alten Bundesgedankens. Das Volk aber nimmt seinerseits willigen Herzens diesen Jahwebund mit seinen aus Jahwes Wesen fließenden Forderungen an, sich zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtend[61]). Die Bundesschließung ist also im letzten Grunde nichts anderes als die feierliche Annahme der Jahwereligion und ihrer Verpflichtungen in der im alten Orient üblichen Form. Durch den Bundesgedanken wurde aber das Verantwortlichkeitsgefühl wesentlich gestärkt. Denn zu dem Gesichtspunkte der sittlichen Verpflichtung trat jetzt die r e c h t l i c h e Forderung des Bundesgottes, die für das Bundesvolk auch die strenge Rechtspflicht der Erfüllung der Bundes-

satzungen brachte und die schärfsten Strafen für den Fall der Verletzung des Bundes fürchten lassen mußte.

Dieser Bundesgedanke ist keineswegs erst von den Schriftpropheten entwickelt; er steht nach dem Volksbewußtsein Israels, das durch die „Bundeslade" und nach israelitischer Überlieferung auch durch die Idee des Wochenfestes stets lebendig gehalten wurde, als leuchtender Markstein am Anfange seiner Geschichte in dem Werke des Moses. Daß dieses Volksbewußtsein auf zuverlässiger Überlieferung ruhen muß, zeigen die vorschriftprophetischen Quellenschriften des Pentateuch. Der Elohist wie der Jahwist betrachten die Geschichte Israels unter dem Gesichtswinkel des Bundesgedankens; die Einrichtung der Bundesreligion und die Geschichte des Bundesvolkes wollen sie darstellen. Und im Deuteronomium dreht sich alles um den prophetisch vertieften Bundesgedanken. Die Bundestatsache setzen die Propheten voraus und lehren sie ausdrücklich, wenn sie im allgemeinen auch die formelle Erwähnung des Bundes vermeiden mit Rücksicht auf die Gefahr der formal-rechtlichen Auffassung ohne Erfüllung der sittlichen Pflichten bei dem fleischlich gesinnten Volke. So spricht schon Osee davon, daß die Israeliten „den Bund übertraten", und seine ganze Darstellung von dem zukünftigen Bundesschluß ist nur verständlich auf der Basis der Überlieferung vom Abschluß des früheren Bundes. Die Eliminierung dieser Stellen aus seinem Buche und ihre Verlegung in eine jüngere Zeit ist moderne Tendenzkritik. Auch der Abfall der Sichemiten zum Kult des Baal als Baal Berith, d. i. Bundesbaal, erklärt sich — wenn nicht Baal Berith gar Jahwe meint und Sichem die Stätte der Lade vor Silo war — am besten von der Tatsache des Mosesbundes aus, erst recht der Jojadabund nach dem Abfall unter Joram und Athalia, der Josiasbund und der Bundesschluß zur Zeit des Esdras[62]).

Absonderung Israels.

Der Erwählungs- und Bundesgedanke brachte freilich mit sich die den ganzen Pentateuch durchziehende Idee der A b s o n d e r u n g Israels als eines heiligen Gottesvolkes[63]). Diese Absonderung machte die einstweilige Nationalisierung der Jahwereligion notwendig. Die Erkenntnis der Notwendigkeit einer solchen zeitweiligen Beschränkung zeugte von der hohen Weisheit ihres Stifters. Denn seine Religion war etwas ganz anderes als etwa der Brahmanismus, der das religiöse Wissen in die engen Zäune einer Kaste einschränkte, oder als der Buddhismus, der nur an die aus der Welt geschiedenen Aszeten sich wendete, oder als Zarathustras Religion, die mit einem Teile des Volkes sich begnügte, während die große Masse an den alten Göttern festhielt. Diese Religion forderte viel-

mehr jeden und jeden ganz für Jahwe zu lebendiger religiöser Tat. Eine solche Forderung ließ aber zunächst unter den Verhältnissen der alten Zeit sich nur durchsetzen im engen Kreise der Nation. Für eine von den nationalen Schranken losgelöste Religionsgemeinschaft war die Welt noch nicht reif. Nur im Schoße eines Volkes war eine durchgehende Zentralisation und eine straffe Organisation möglich, und so konnte die Nation zur Schule der Religion für jedes ihrer Glieder werden. Auf diese Weise „trat zu der uralten Exklusivität des Blutes die Exklusivität des Glaubens" (P. Volz). Die so gewordene national-religiöse Mauer wirkte als fester Damm gegen die Fluten des Heidentums, bis Jesus Christus die jetzt nicht mehr nötige „Scheidewand" einriß. Trotzdem ist Israel aber nicht an erster Stelle Nation oder Staat gewesen wie Babel und Ägypten, sondern Religionsgemeinschaft. Die Volksgründung in der großen mosaischen Rettungstat erfolgte auf der Grundlage der Religion und war ebenso wie die Selbstbehauptung des so gewordenen Volkes im Laufe der Geschichte nur das Mittel zu größeren Zwecken. Darum konnte Israel als Religionsgemeinschaft bestehen bleiben, als sein Staat in Trümmer ging und die Nation in die weite Welt zerstreut wurde.

Der größeren Zwecke seiner nationalen Absonderung war man sich in Israel sehr wohl bewußt. Seine Religion weist aus der nationalen Enge in die universale Weite. Das Gottesvolk hat als Gottesknecht eine Gottesaufgabe gegenüber der Menschheit. Welches andere Volk ist Träger einer solchen Idee? Jahwe hat die wie Israel an sein Sittengesetz gebundenen Nationen einstweilen sich selbst überlassen, damit dereinst sein Heilswort bei ihnen auf fruchtbaren Boden falle, wenn sie zur „Armut im Geiste" gelangt seien im vergeblichen Ringen nach oben. In Israel aber hat Jahwe der Welt den Propheten des Heiles erzogen, den Führer der gottsuchenden Menschheit zu Gott. Darum ist Israel nicht Jahwes einziger Sohn unter den Nationen der Erde, aber sein „erstgeborener", womit wenigstens indirekt der Gedanke gegeben ist, daß nach Israel Jahwe noch andere Söhne sich erwählen wird. Sind doch alle Menschen von Gott nach seinem Ebenbilde erschaffen, und

Universalismus.

steht die Idee von dem **einen** Gott und Schöpfer der **einen** Menschheit wie am Anfange, so am Ende des hebräischen Kanon. Zweifellos lehrt auch die jahwistische Quelle des Pentateuch schon die universale Bedeutung Israels unter den Völkern. Das Büchlein Ruth zeigt, daß selbst die Moabiter Aufnahme in die Jahwegemeinde finden können, und Jonas predigt, daß Israel der Prophet Jahwes für die Menschheit ist, und daß die Heidenwelt doch schließlich für das Heil bestimmt ist. Israel ist von den Nationen abgesondert, um als „ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk" ihnen das Heil zu bringen, nicht um es ihnen zu nehmen. Die recht verstandene Jahwereligion strebt also in ungemessene Fernen. Darum läuft die freilich zunächst judäozentrische Heils- und Weltgeschichte nach der Überzeugung der Geistesmänner Israels in dem ewigen universalen Gottesreiche des Messias aus, in dem alle Völker der Erde das gleiche Bürgerrecht haben sollen. In diesem werden die weltumfassenden patriarchalischen Segensverheißungen erfüllt, wenn der Herr sagen wird: „Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Assyrien und mein Erbe Israel." Die Idee vom Weltberufe Israels nimmt also dem Erwählungsgedanken alles Anstößige. Israels Vorzug erlischt, wenn es seinen Beruf erfüllt hat. So begreift es sich auch, daß die Religion Israels im Gegensatze zu der politisch-lokalen Art der antiken heidnischen Religionen darauf ausgeht, propagandistisch die Grenzen der Nation und des Staates zu überschreiten. Sie birgt eben in der nationalen Schale das Samenkorn der Weltreligion. Schon die alte Idee des sittlich-religiösen **Jahwekrieges** hat hier ihren Wurzelboden[64]), nicht minder die lebhafte religiöse **Propaganda** der späteren Zeit.

Propaganda und Diaspora. In der hellenistischen Zeit mit ihren sich so rasch folgenden politischen Umwälzungen und Katastrophen, die das Vertrauen auf die alten Götter erschütterten, hatte diese immer mehr Erfolg in der von einer den Ideen der Jahwereligion sich zuneigenden Philosophie beeinflußten griechischen Kulturwelt, die durch die populäre Diatribe philosophischer Prediger und durch ihre Massenpropaganda vorbereitet war. Die Zunahme sowohl der „richtigen Proselythen", die das ganze Judentum

annahmen, wie die der „Gottfürchtenden", die nur dem Polytheismus entsagten und die Hauptgrundsätze der Sittenlehre der Jahwereligion annahmen, wurde in der Diaspora die Hauptursache der stetig fortschreitenden Loslösung der Religion von den Schranken der Nation und der nationalen Riten und Sitten. Die an Einfluß und Zahl wachsende hellenistische Diaspora lehrte die Nationalität immer mehr zurückstellen, zwang fern vom Tempel zu einem opferlosen geistigen Gottesdienste des Gebetes und der erbaulichen Lesung, vergeistigte die Messiashoffnung, lehrte den Blick auf das Wesentliche richten. In der Zerstreuung ging den Jahweleuten erst recht die Erkenntnis ihres weltgeschichtlichen Berufes auf, das Licht der Heiden zu werden, ein Segen für die Welt. Die Synagogen mit ihren frei aus der Gemeinde gewählten Vorstehern, die nicht notwendig der levitischen Zunft angehörten, haben die Jahwereligion in der Diaspora erhalten, auf seine Vergeistigung gewirkt und sie aus der Enge des Nationalismus und der Kleinlichkeit der nationalreligiösen Sitte in die Weite des Universalismus und der großzügigen Betonung der Hauptsache der alten Propheten zurückgeführt. Das Judentum der Diaspora hat die Brücke zur Heidenwelt geschlagen; es war werbekräftig und blieb es, solange es sich die Freiheit von der engherzigen Führung des Pharisäismus wahrte, der die Juden Palästinas auf den Weg zum Ghetto brachte. Die Jahweleute der Diaspora standen aber in lebendiger Verbindung mit dem Tempel zu Jerusalem durch die gemeinsamen heiligen Bücher, durch Opfergaben, Steuern und Wallfahrten. Eigene Beamte vermittelten den Verkehr; die Richtung des Antlitzes nach Jerusalem beim Gebete erinnerte täglich an die religiöse Zentrale. So gewann der Tempel zu Jerusalem immer mehr Bedeutung, wurde immer mehr zu einem Weltheiligtum und zu einem Weltmittelpunkte, an den sich der Glaube der Myriaden klammerte, die in der weiten Welt an den „Herrn" glaubten. Mehr und mehr wuchs so auch das Ansehen des Hohenpriesters als des Hauptes dieser Weltgemeinde. So vollzog sich die Entwicklung der von der Verquickung mit dem Staate bereits losgelösten jüdischen Gemeinde zur Weltkirche. In dieser wuchs aber auch die auf die völlige Entfernung der

nationalen Schranke zielende Richtung sachte empor und reifte zukunftsfreudig der Zeit entgegen, in der auch der enge Wall der nationalen Sitte und Observanz fallen sollte, damit der Weg von allen Seiten frei werde nach Sion. Wo ist ein solches Aufsteigen zur Menschheitsreligion, zu einem solchen weltumspannenden religiösen Organismus in Ägypten und in Babel?

Israels Sünde. Der Erwählungsgedanke stößt aber in Israels Sünde und Abfall hart auf den Sittlichkeitsgedanken. Um seiner unparteiischen Gerechtigkeit willen kann Jahwe über die Sünden seines Volkes nicht hinwegsehen. Aber um seiner Liebe willen vertilgt er es nicht[65]). Durch seine Gerichte straft er sein Volk zwar, aber der Endzweck ist die Läuterung. So kann selbst Israels Sünde seinen Weltberuf nicht zunichte machen, weil ein heiliger Rest in den Söhnen die Weltaufgabe der Väter wieder aufnimmt. Selbst die Sünde und Strafe des Volkes Gottes wird zum Mittel der Verwirklichung des universalen Heiles in der Zerstreuung des Jahwevolkes, um dieses im Leid fester an seinen Gott zu schmieden und es den Samen des ethischen Monotheismus weiter in die Welt tragen zu lassen, als dies in seinem Ländchen und von seinem Ländchen aus möglich war, — um die Weltgemeinde vorzubereiten.

Israels Erziehung. Damit ist schon angedeutet, daß Israel, bevor es der Erzieher der Menschheit werden konnte, selbst von Jahwe in eine strenge Schule der Zucht genommen ist. Seine ganze Tora ist ein umfassender Erziehungsplan. „Wie ein Mensch seinen Sohn erzieht, so erzog es Jahwe, sein Gott", in Strenge zwar, aber in Strenge aus Liebe[66]). Mit Notwendigkeit herrscht Gottes Wille in den Gesetzen der Natur; in freier Unterwerfung der freien Geschöpfe unter seinen Willen will er in der sittlichen Welt herrschen. Diese Idee vom Dienste Gottes, die den theoretischen Religionsgedanken erst zur Lebensführung gestaltet, hat ihren Grund in der Idee der Schöpfung, deren Ziel beim freien Menschen durch das Gesetz der religiösen Sittlichkeit erreicht wird. Sie gehört zwar zu den dem Menschen auch ohne Offenbarung zugänglichen natürlichen Wahrheiten, macht dem Menschen aber die Religion erst zu einer Aufgabe. Denn so sehr es im Bedürfnis des Menschen liegt, einer höheren Macht sich hinzugeben, so sehr widerstrebt es ihm, von dieser

Macht in seiner Selbstbestimmung gehemmt zu werden. „Ihr werdet wie Gott sein“, das ist der uralte Lockruf für das Nurmenschliche im Kampfe gegen den Menschen Gottes, der unter dem Banner ficht mit der Inschrift: „Wer ist wie Gott?“ Zu der von den Semiten allgemein empfundenen natürlichen Verpflichtung der Menschen zum Dienste ihres Gottes als des Herrn ihres Landes und des Königs ihres Volkes kam für Israel aber noch die spezielle Pflicht der Dankbarkeit für die historische Schöpfung des Volkes in seiner Berufung und Rettung aus Ägypten, sowie vor allen Dingen die rechtliche Bindung durch die Bundesschließung, zu der das ganze persönliche und nationale Leben in Beziehung treten mußte, weil Israel als Jahwes Diener den Zwecken seines Gottes zu dienen hatte. So wurde das Gesetz Israels ein „Erzieher auf Christus hin“.

Das Volk des Gesetzes.

Volk des Gesetzes war Israel aber nicht erst seit Esdras, sondern schon von seiner Geburtsstunde an, allerdings nicht in der Weise, daß alle einzelnen gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuch auf Moses zurückgingen, sondern so, daß am Anfange der Geschichte Israels „von seiner Jugend“ und „von seiner Brautzeit her“[67]) die im Bunde mit Jahwe übernommene rechtliche Verpflichtung auf Jahwes Gesetz als Bundesglaube und als Bundesgehorsam steht, aber auch die Grundsubstanz der sittlichen, kultischen und rechtlichen Vorschriften[68]). Diese sehr entfaltungsfähige Idee hat dann im Laufe der Zeit unbeschadet des Festhaltens an dem grundsätzlichen Kern des Alten in Anpassung an die geänderten Verhältnisse zu zahlreichen Änderungen der alten und zu vielen neuen peripheren Bestimmungen geführt. Das gesamte alte und neuere gesetzliche Material ist in mehreren Gesetzessammlungen kodifiziert, und diese sind mit Teilen alter erzählender prophetischer Schriften, in die Familientraditionen aus der Urzeit sowie später aufgezeichnete mündliche Volksüberlieferungen über die mosaische Zeit, alte Sprüche und Lieder eingebettet sind, zu dem großen Sammelwerk des jetzigen Pentateuch zusammengeflossen. Dieser läßt sich also als „das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf (der)

Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen“[69]) ansprechen.

Schriftgelehrte und Pharisäer.

Dieses so gewordene „Gesetz“ ist später freilich für Israel verhängnisvoll geworden. Das Schriftgelehrtentum entartete, hielt den Blick im wesentlichen rückwärts auf das zum Teil längst überholte Alte gerichtet, verlor so das Verständnis für die lebendig schaffende Gegenwart Gottes. So trat an die Stelle des lebendigen und Leben schaffenden Gesetzes der alten Geistesmänner der tote Buchstabe der starren Überlieferung. Das Gesetz wurde die Offenbarung des Gotteswillens schlechthin und alles für die Frommen dieser Art. In kasuistischer Auslegung und minutiöser Anwendung des Buchstabens des alten Gesetzeskodex erstickte fast die Religion; man vergrub sich im Gesetzesformalismus, und dieser machte das Judentum immer mehr zu einer Religion heiliger Observanzen. Auf die Spitze trieben diese Richtung die Pharisäer, in deren Hand seit Salome-Alexandras (78—69 v. Chr.) Regierung die geistige Führung der Juden, zunächst in Palästina, immer mehr geriet. Als Partei der „Abgesonderten“ überspannten sie den Wert des Gewandes der Religion, der äußeren Riten und Übungen, für die sie in der makkabäischen Verfolgungszeit geblutet hatten. Als Söhnen der Schriftgelehrten stand ihnen das Gesetz nicht nur an erster Stelle in der Religion, wurde ihnen vielmehr geradezu der Gottesbegriff, insofern sie bis zur Apotheose des geschriebenen Gesetzes fortschritten, Gesetz und Gesetzbuch gleich setzend, Gottes heiligen Gesetzeswillen und seine zeitgeschichtliche Ausprägung verwechselnd. So wurde die peinlichste Erfüllung des Gesetzeskomplexes der Vergangenheit ihnen immer mehr die Hauptsache in der Religion und die Krone der Heiligkeit, — das Gesetz des Lebens ein Todesbringer, weil der starre Buchstabe den ewigen Lebensgeist austrieb! Unter der Wucht der zahlreichen Gebote des Pentateuch — man zählte ihrer 613 — und der in mikrologischer Spekulation und minutiöser Tüftelei gewonnenen, auf alle Verhältnisse des Lebens ausgedehnten Direktiven der pharisäischen Überlieferung, die man wie alle Gesetze des Pentateuch vom Sinai herleitete, erstarrte die Religion in der toten Form, ohne daß freilich die alten Lebensquellen ganz hätten verschüttet werden können. Eine solche, Sünden erzeugende Gesetzesreligion hatte keine Werbekraft für die Menschheit mehr.

Religion und Sittlichkeit.

So war also die Sittlichkeit von Anfang an eine theonome. Religion und Ethik sind in Israel nicht getrennt wie in Hellas, wo die Morallehre der Philosophen neben der Götterwelt des Volkes und der Priester erwuchs, die alten Götter aber so wenig wie etwa in Babel zu ethischen Gestalten erhoben sind. Die Sittlichkeit war in der alttestamentlichen Religion verankert

auf dem ewigen Felsengrunde des sittlichen Willens Jahwes und dadurch unabhängig von der Scheinautonomie des schwankenden Menschen- und Volkswillens. Der auch der ägyptischen Moral trotz aller ihrer klugen Weisheitssprüche fremde Begriff der sittlichen Pflichten gegen Gott ist hier der Eckstein alles Tuns. So erhält das sittliche Handeln als ein Tun des Willens Gottes Lebensinhalt und Ewigkeitswert, werden auch die peripheren Gesetze Israels im Lichte der Bundesverpflichtung zu etwas wesentlich anderem als zu bloßen Polizeimaßregeln. Diese Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit kann aber unmöglich erst das Werk der Schriftpropheten Israels sein; denn bereits die zwei ältesten, Amos und Osee, nicht minder die vorschriftprophetischen Quellenschriften des Pentateuch und die ältesten Bestandteile der Bücher Samuel setzen sie voraus[70]).

Jahwe als Herr.

Für die rechte Würdigung des Verhältnisses Jahwes und Israels darf man die anthropomorphen Bilder nicht übersehen, in denen das Alte Testament dieses Verhältnis darstellt. Diese Bilder sind allerdings keineswegs genuin israelitisch. In den altorientalischen Religionen erscheinen zunächst die Götter als Herren ihrer Länder und als Könige des Stammes und Volkes, so daß die Glieder des Stammes und Volkes Knechte ihres Stamms- und Volksgotts sind. Sein Gott ist der Herrscher des Volkes, er herrscht durch den König als seinen Vertreter. So ist auch Jahwe der Herr und König Israels[71]). Diese Idee vom Königtum Jahwes hat es in Israel erst so spät zur Entwicklung des menschlichen Königtums kommen lassen und hat dann dem Aufkommen eines absoluten, von dem alten Gottes- und Volksrechte des Mosesbundes unabhängigen absoluten Königtums nach Art des babylonischen mit seiner Königsvergötterung im Wege gestanden.

Jahwe als Vater.

Die Götter wurden im Altertum auch, wie insbesondere die alten Eigennamen und Hymnen zeigen, als die Väter ihrer Verehrer betrachtet, diese als ihre Söhne und ihre Töchter. Das Verhältnis ist metaphorisch gedacht wie das daneben stehende Bruder- und Oheimsbild. So heißt es schon unmißverständlich in einem Hymnus auf Marduk: „Du bist der Herr, und du bist für die Menschheit wie ein Vater und eine Mutter.“[72]) Diese Idee hat auch im heidnischen Gebetsleben befruchtend gewirkt. Das zeigen alte Hymnen, wie der genannte Mardukhymnus oder wie der altbabylonische Mondhymnus von Ur mit seinem achtmaligen „Vater Nannar“ gleich in der ersten Strophe. Auch Jahwe gilt als der Vater seines Volkes Israel, dieses ist sein Sohn, die Israeliten seine Söhne[73]). Von einer natürlichen physischen Erzeugung durch den göttlichen Vater kann

keine Rede sein; die Vaterschaftsidee ist auch hier rein bildliche Darstellung des Verhältnisses Jahwes und Israels als einer Gemeinschaft der Liebe und der Güte. Dieses Bild ist für die Innigkeit des religiösen Lebens in Israel ungemein segensreich geworden. Insbesondere war es geeignet, vor der einseitigen Ausdeutung des Königtums Jahwes im Sinne eines Verhältnisses der Willkür und des Despotismus zu bewahren. Denn Israels göttlicher König „erbarmt sich wie ein Vater derer, die ihn fürchten“[74]). Auch wenn sie sündigen, und „wenn sie auch voller Fehler sind, so heißen sie doch Kinder“[75]). Wie lebendig dieser Vaterschaftsgedanke aber die israelitische Frömmigkeit beherrscht hat, das bezeugen die alten Eigennamen wie Abram (= mein Vater liebt [Dhorme]), Abiel (= mein Vater ist Gott), Abias (= mein Vater ist Jahwe), und ganz vorzüglich „Vater“ als wenigstens später sehr gebräuchliche Gebetsanrede an Jahwe[76]).

Jahwe als Eheherr.

Ganz eigenartig hat sich die Bezeichnung Jahwes als des Herrn (= Baal) Israels entwickelt und ebenfalls die religiöse Innigkeit vertieft in der Richtung auf ihr Zentrum, die Gottesliebe. Baal heißt nämlich auch der Eheherr. Von diesem Punkte aus begreift sich die alte semitische Vorstellung, daß der Baal eines Landes als der Herr des Wassers das Land befruchte, so daß er gewissermaßen als der Gatte des Landes erscheint. An diese Idee konnte in Israel die übrigens auch von der Bundesidee begünstigte Vorstellung vom Ehebunde Jahwes und Israels anknüpfen, da auch Jahwe in der alten Zeit als Baal, d. i. Herr, bezeichnet wurde. In Israel ist aber nicht das Land der Träger des Verhältnisses zur Gottheit, sondern das Volk, und das Verhältnis selber ist in der so beliebt gewordenen Vorstellung vom Ehebunde Jahwes und Israels[77]) aus dem Gebiete des Naturhaften und Notwendigen emporgehoben in die reine Sphäre der Freiheit und der Sittlichkeit. Denn dieser Ehebund ist bedingt durch das Verhalten des Volkes gegenüber dem göttlichen Eheherrn, darum eine Scheidung möglich. Wie erhaben diese Form des religiösen Verhältnisses zur Gottheit über den Formen steht, in denen ursprüngliche Völker die Vereinigung mit der Gottheit als eine geschlechtliche sich vorstellen, liegt auf der Hand.

4. Kapitel.

Gott und der einzelne Mensch.

Der einzelne Israelit geht in dem Kollektivverhältnis des Gesamtvolkes Israel aber nicht unter. Er kann das schon deshalb nicht, weil die Idee des persönlichen Gottes, der den Menschen, nicht das Volk Israel, nach seinem Bilde und Gleichnisse erschuf, eine überaus hohe Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit bedingt. Diese ist, ebenso wie sie in Ägypten, Babel und den zwei Kulturwelten des fernen Ostens fehlt, dem klassischen Altertum fremd mit seinem Zurücktreten des einzelnen Menschen gegenüber der heiligen, fast göttlichen Auktorität des Staates. In Israel ist für die Zeit der späteren Schriftpropheten, des Jeremias, Ezechiel, Deuterojesaja, der religiöse „Individualismus", der im Buche vom Dulder Job einwandfrei den einzelnen Menschen Gott gegenüberstellt, allgemein zugestanden, nicht so für die alte Zeit. **Individualismus und Sozialismus.**

Nach antiker, nicht bloß semitischer Anschauung, wird die Familie, wird der Stamm als ein einziges Individuum betrachtet. Darum kommt der einzelne Mensch auch in Israel zunächst nur als Glied einer Gesamtheit in Betracht, speziell als Glied eines Volkes. Dies hatte die gute Folge, daß der greisenhafte, die Volkskraft lähmende Individualismus, wie ihn etwa das Brahmanentum erzeugt hat, in seiner Welt- und Arbeitsflucht, in seinem Pessimismus und Quietismus, in Israel nie Wurzel geschlagen hat. In der alttestamentlichen Religion mußte der Kollektivgedanke aber noch deshalb besonders stark werden, weil Israels Verhältnis zu Jahwe auf dem Bunde des Gesamtvolkes mit Jahwe aufgebaut war. Deshalb begreift

es sich, daß der älteren Volksreligion, auch der prophetischen Fassung derselben bei einem Amos, Osee und Isaias, die außerdem zunächst in ihrer weltumspannenden Betrachtung immer das Volk als Ganzes und seine Geschicke ins Auge fassen, noch mehr Solidaritätsgefühl und darum mehr religiöser Sozialismus innewohnte, als der jüngeren Zeit, während diese die Einzelpersönlichkeit mehr betonte und so zur Höhe des neutestamentlichen Persönlichkeitsideals emporführte. Diese Sachlage hat jener schematischen modernen Entwicklungshypothese der Entwicklung des religiösen „Individualismus" aus dem „Sozialismus" Vorschub geleistet, wonach der religiöse Individualismus überhaupt erst eine Errungenschaft der Schriftpropheten sein sollte. Faktisch hat aber der Individualismus stets neben dem mehr oder minder ausgeprägten Solidaritätsgefühl des einzelnen Menschen gelegen. Wie Familie, Stadtgemeinde und Volk religiöse Größen waren, wie die Kirche es in der neutestamentlichen Zeit war und ist, so stand doch auch immer die einzelne Person in einem lebendigen, sittlichen Verhältnis zu Jahwe.

Daß der religiöse Individualismus vorschriftprophetisch, ja mosaisch, resp. vormosaisch ist, kann demjenigen nicht zweifelhaft sein, der wenigstens Dekalog und Bundesbuch als mosaisch anerkennt. Als ältestes Gesetzbuch gilt aber auch links das Bundesbuch. In diesem wird aber schon im Kriminalrecht „kein Unterschied gemacht zwischen Mann und Weib und, wie es scheint, auch nicht zwischen Vollbürgern und Beisassen. Selbst Leib und Leben der Sklaven wird einigermaßen geschützt" (J. Wellhausen). Und das „Du" der das Leben regelnden Vorschriften des Bundesbuchs wie des Dekalogs, auch des sogenannten zweiten (Ex. 34), ist der einzelne Israelit, nicht das ganze Volk. Wenn der „Individualismus" erst von den Schriftpropheten geschaffen wäre, würde ferner das auf „neutestamentlicher Höhe" stehende Wort des Michäas unerklärbar sein: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert: vielmehr (sc. statt der Überschätzung der äußeren Opfer) Recht üben, Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott." Auch zeigt sich ein von der Nation losgelöster Individualismus deutlich genug in den vorschrift-

prophetischen Bestandteilen der Geschichtsbücher, obgleich in diesen naturgemäß das Einzelleben gegenüber der Geschichte des Volkes in den Hintergrund tritt. In dem uns überlieferten Bilde Abrahams, Isaaks, Jakobs, Moses', Samuels, Davids, Nathans, Elias' und der anderen großen Gottesfreunde kann ein individuelles Frömmigkeitsverhältnis ernstlich nicht bestritten werden. Für Einzelheiten sei etwa erinnert an Kains und Abels Opfer, an die Fürbitte Abrahams und die zehn Unschuldigen in Sodoma, an Esau, der weiß, daß Jahwe ihn so schnell eine Beute hat finden lassen, an die Versündigung eines Teiles der Brüder Josephs, an Adonibeseks Strafe für seine Härte, an Davids Sünde und Schuld, insbesondere an sein Fasten für sein krankes Kind. Und dann denke man an das Gebet in der alten Zeit, an das wohl stets mit Gebet verbundene Opfer auch des einzelnen, das gnädige Annahme findet. Auch die Psalmen mit ihrer gewaltigen individuellen Frömmigkeit müssen mit Recht angerufen werden. Denn trotz aller Hineininterpretierung Israels als des betenden Ich bleiben doch noch genug sicher individuelle Frömmigkeitszüge, die teilweise uraltes typisches Gebetsgut sind. Individualistisch ist das bei Anna und Absalom sehr früh nachweisbare Gelübde, insbesondere auch das Naziräatsgelübde bei Samson[77a]). Auch der Kult war in der alten Zeit unmöglich bloßer Gesamtkult. Das zeigt insbesondere die uralte kultische Sühne. Es sei erinnert an die uralte Idee der persönlichen Vergeltung, sei auch zurückverwiesen auf das über die Vaterschaft Jahwes Gesagte. Mag in diese Vaterschaftsidee immerhin die Kollektivauffassung des Volkes als Sohnes Jahwes hineinspielen, — wenn Eltern ihr Kind „Mein Vater ist Jahwe" (= Abias) nennen, so ziehen sie mindestens aus der nationalen Vaterschaftsidee die individualistische Folgerung. Und wenn Vater oder Mutter in dem Namen eines Sohnes zum Ausdruck bringen, daß das Kind von Jahwe geschenkt (= Jonathan) oder von Jahwe gekannt (= Jojada) oder begnadigt (= Jachanan) sei, so ist damit der „Glaube an die stetige Leitung des individuellen Lebens durch Jahwe" (B. Stade) bedingt. Ezechiel schuf den Individualismus also nicht, prägte ihn vielmehr neu ein gegenüber einer falschen Volksmeinung[78]).

Glaube. Der einzelne Israelite hat Jahwe gegenüber die Pflicht des Glaubens. Der einzige Gott ist der Gott der Wahrheit, er fordert darum den Glauben und muß ihn fordern kraft seines Wesens. Ohne diesen Glauben ist eine Sittlichkeit nicht möglich. Denn er ist die Voraussetzung der Erkenntnis Gottes. Gotteserkenntnis ist aber im Alten Testamente nicht die Erforschung seiner Natur und seines Wesens, sondern die Erkenntnis seines Willens. Darum steht an der Spitze des Dekalogs das Gebot des Glaubens an Jahwe als den einzigen Gott und Herrn; und der Unglaube ist die schlimmste Sünde, die Wurzel des Verderbens[79]. Marduk und Ra, Zeus und Mars aber fordern keinen Glauben. „Man sieht die Götter (in den Naturgewalten), man fühlt sie (im Seelenleben), — aber man glaubt nicht im Sinne einer eigentlichen Überzeugung an sie" (H. Schell). Man hat sie naturgemäß. Dagegen glaubte schon Abraham an Jahwe, und er „rechnete es ihm zur Gerechtigkeit"; so wurde er der Vater aller Gläubigen Jahwes. Jakob und Moses werden uns als Helden des Glaubens geschildert, Israel wird durch den Glauben Jahwes Volk. Wie ihre Väter, haben auch die einzelnen Israeliten die Glaubenspflicht. „Wenn ihr nicht glaubet," ruft Isaias, „so bleibet ihr nicht." Dieser Glaube an Gott, an die Wahrheit seines Wortes und an dessen Verwirklichung in der Zukunft verlieh den Propheten die Spannkraft für ihr Wirken, gab Isaias, dem Propheten des Glaubens, den Mut, sich für seine Sendung an das sündige Volk anzubieten mit dem entschlossenen Rufe: „Siehe, da bin ich, sende mich, Jahwe", begeisterte Israels Sänger zu ihren Psalmen auf den Einzigen, auf seine Wahrheit und seine Treue[80]. Um zum Heile durch Jahwe zu gelangen, ergreift ihn der einzelne im Glauben. So erst erobert er sich zu lebendigem Besitze, was er, hineingeboren in das Volk Israel, von seinen Vätern ererbte. So kann auch der Ausländer durch Glaubensanschluß an Jahwe und durch Tatanschluß an sein Volk das Heil Jahwes gewinnen. Das ist der Ausgangspunkt für die Möglichkeit der universalen Ausdehnung der Jahwereligion, der Mutterboden ihrer Katholizität.

Vertrauen. Ist Jahwe im Glauben erfaßt, so folgt aus seinem Wesen, daß der Mensch sich ganz und gar auf ihn verlassen muß.

Aus dem Gott Trauen wird das auf Gott Vertrauen, die vertrauensvolle Hingabe der ganzen Persönlichkeit an ihn. „Im Stillesein und Vertrauen“ liegt des Frommen Kraft. Beide Momente, Glauben und Vertrauen, oder Glaube und Hoffnung, wenn wir das beim Vertrauen vorausgesetzte zweite, die Hoffnung konstituierende Moment der, insbesondere von der Messiasidee getragenen, Sehnsucht nach dem Heile von Jahwe mitberücksichtigen, liegen in der israelitischen Auffassung logisch noch nicht geschieden nebeneinander in dem Ausdrucke heʾemin. Dieses Vertrauen auf Jahwe ist der Widerhall seiner Treue. Auf rührenden Ausdruck kindlich-naiven Vertrauens und der Liebe stoßen wir freilich auch in Ägyptens wie in Babels Hymnen. Aber was bedeuten solche, dem heidnischen Monismus inkonsequenterweise aufgepfropften Züge einer besseren Gotteserkenntnis gegenüber dem Vertrauen auf Jahwe als herrschendem Prinzip der Religion, wie es seinen Ausdruck in so vielen Gebeten Israels gefunden hat? Zu ihrem Gipfelpunkte erhebt sich diese Vertrauensfrömmigkeit etwa in dem innigen Psalmenworte: „Wenn mein Vater und meine Mutter mich auch verlassen, so nimmt Jahwe mich auf“, oder in dem glaubenstrotzigen Rufe: „Gott ist Zuflucht uns und Stärke, Hilfe in Nöten, reichlich zu finden! Darum zagen wir nicht, wenn auch die Erde bebt und die Berge sinken mitten ins Meer. Mögen toben, mögen schäumen seine Fluten, mögen Gebirge zittern bei seinem Übermut: Jahwe der Heeresscharen ist mit uns, eine Feste für uns der Gott Jakobs.“ Auf solchem Grunde erblühte die unbedingte Sicherheit: Das Reich muß Gottes werden, Jahve vincit! „Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe?“ Das war die Lebenskraft der Jahwereligion auf ihrem Eroberungszuge durch die Welt[81]). Wo hat anderswo das Vertrauen auf die Gottheit solche Kraft gerufen und solche Wirkungen?

Auf dem Grunde des Glaubens und des Vertrauens erwächst die Liebe. Das nächste Gefühl, das der Gottheit gegenüber in der israelitischen Volksseele aufsteigt, ist allerdings ebenso wie bei den Babyloniern die Furcht. Die „beinahe idyllische Intimität“ der homerischen Götter mit den Menschen wäre in Israel etwas Unerhörtes. Denn hier wird Furcht.

der Abstand zwischen Gott und Mensch als ungeheuer empfunden, ungeheuer insbesondere der Abstand des heiligen Gottes und des sünde- und schuldbeladenen Menschen. Darum mußte das Bewußtsein der von Gottes Liebe untrennbaren Gerechtigkeit heilsame Furcht wecken. Der Israelit nennt deshalb die Religion Gottesfurcht. Sein Gesetz gebietet ihm die Gottesfurcht, diese ist ihm der Weisheit Anfang, und in der ersten Lobpreisung des alten Achtzehngebetes nennt er noch heute alle Tage den Gott seiner Väter „den großen, den starken, den furchtbaren Gott". Aber er ist ihm doch im selben Gebete auch „unser Gott, der Gott unserer Väter", „unser Vater". Es ist also die Furcht des Vaters keineswegs „die scheue, zitternde Angst" des Sklaven vor der Willkür des Herrn, nein, es ist die, wenn auch schauervolle, so doch kindliche Ehrfurcht vor dem großen Gotte, der ihm Vater ist. Über der Furcht steht die kindliche Liebe. Jesus hat die Liebe zu Gott als das erste und das größte Gebot bezeichnet, an dem das ganze Gesetz hängt und die Propheten. Damit hat er die Furcht nicht ausschalten wollen „vor dem, der Seele und Leib in die Hölle stürzen kann". Ebensowenig schließt die alttestamentliche Religion dadurch die Liebe aus, daß sie die Furcht Gottes fordert. Gewiß, voll Furcht steht der Mensch heiligen Schauers voll vor der weiten Kluft, die ihn von Gott trennt, aber die Liebe schlägt die Brücke hinüber. Denn sie „treibt die Furcht aus". Es ist darum eine Ungerechtigkeit einzelner christlicher Theologen, durch die Unterdrückung der Furcht in der Lehre Jesu und der Liebe in der alten Religion einen eigentlichen Gegensatz zu konstruieren, wo es sich nur um die mehr oder minder scharfe Betonung der zwei gemeinsamen Züge handeln kann[82]).

Liebe

Die Liebe des Menschen zu Gott ist die Konsequenz des Glaubens an seine Einzigkeit, insbesondere das Echo seiner Liebe und Güte. „Mit Menschenbanden zog ich sie," spricht Jahwe, „mit den Seilen der Liebe." Jahwe ist die Liebe, darum fordert er Liebe; die Liebe ist Grund und Ziel aller Ethik des Jahwismus. Ob die Volksfrömmigkeit mehr oder minder von dem Sauerteig der Liebe durchdrungen war, ist eine ganz untergeordnete Frage für die Beurteilung der Höhenlage der prophetischen Religion; denn entscheidend ist, was

diese wollte, nicht, wie weit sie beim Volke mit ihrem Ziele durchgedrungen ist. Der Eckstein in der Auffassung der prophetischen Religion von dem Verhältnis zu Jahwe war aber jedenfalls, ob nun wirklich der Tempel Salomons über der Magna Charta des immer wieder die Gottesliebe einschärfenden Deuteronomium[83a]) erbaut war oder nicht, das übrigens der Idee nach auch im Dekalog vorausgesetzte und in Davids großem Dankliede wiederklingende Grundgebot des Deuteronomium: „Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.“ Die frühere oder spätere Formulierung dieses Liebesgebotes spielt keine besonders große Rolle, und es kann unbedenklich zugestanden werden, daß die geforderte Liebeshingabe der ganzen Persönlichkeit an Jahwe in der älteren Zeit mehr als das tatenfrohe Eintreten für ihn und seine Sache aufgefaßt wurde, als das Eifern für Jahwe und für Israel. Was war aber eine solche glühende Begeisterung für Jahwes Sache, wie sie etwa das Deboralied spiegelt, im Grunde anders als Liebe zu Jahwe, was der Kampf um Herd, Vaterland und Freiheit des Gottesvolkes anders als Gottesliebe in der Tat? Diese Art schloß aber die tiefere Innerlichkeit der späteren Zeit keineswegs aus, wenn sie diese auch noch nicht so präzise betont haben mag. Dieses erste und größte Gebot der Liebe zu dem „eifernden Gott“ steht als Zwillingssäule neben dem Glaubensbekenntnis des Monotheismus, ist in den altorientalischen Religionen ganz einzigartig, macht das Verhältnis zu Jahwe zu dem denkbar innigsten und erhebt die Sittlichkeit in der Beteiligung des Menschen am Leben der Gottheit zur innersten Gottesgemeinschaft. Es fordert für Gott den g a n z e n Menschen, „das Herz vollständig“, alles Halbe ist ihm fremd. Wehe darum denen, „die ein doppeltes Herz haben“! Diese Liebe im ausschließenden Sinne verlangen Babels Götter nicht. Das Grundgebot des Jahweglaubens ist ohnegleichen in allen monistischen Volksreligionen. So wird der ganze Mensch auf Gott eingestellt, wird die Religion zur Grundwahrheit und zur Grundaufgabe des Lebens, die Liebe zu dem einzigen Gott das Gravitationsgesetz für die Geisterwelt der Persönlichkeiten. In ihr wird die Ethik

allerdings theozentrisch; in ihr hat sie aber auch die Möglichkeit, zu der göttlichen Autonomie der Freiheit der Gotteskinder sich emporzuschwingen, indem der menschliche Eigenwille in dem göttlichen Willen versinkt. So ist dem sittlichen Ringen das höchste Ziel gesetzt. Die Religion, auch die „Mannesethik", erhält durch sie die höchste Spannkraft, den tiefsten Inhalt; sie wird zur Trägerin des höchsten Ideals, gewinnt sieghafte Lebenskraft, weltüberwindende Stärke. Wie verblaßt vor dieser Sonne der Ethik des A. T. die nüchterne Weisheit der Nützlichkeitsmoral der Chinesen oder Ägypter, der egoistische Hedonismus Aristipps und Epikurs, die kalte Tugend der Stoiker![83])

Frömmigkeit. Die Gottesliebe ist somit der Wesenskern der Frömmigkeit des alttestamentlichen Ideals. Der Fromme ist der Gottliebende (chasid); erst eine veräußerlichte Richtung suchte die Frömmigkeit in der äußeren Gesetzlichkeit. In der Forderung des Liebesflugs zum Höchsten erhält das Menschenherz ein sicheres Ziel gestellt, entgegen der Ziellosigkeit der Alten, auch des altorientalischen „Monotheismus". Mochte dieser immerhin durch die spekulative Zurückführung der Vielheit der Erscheinungen der naturhaften Götter auf eine höhere Einheit das wissenschaftliche Denken befriedigen, das Menschenherz mit seinem Sehnen blieb leer und arm. Deshalb hat dieser spekulierende Monotheismus auch den Polytheismus nicht überwinden können, weil in diesem die religiösen Herzensbedürfnisse des Menschen doch immerhin eine gewisse Befriedigung fanden. Falsch ist freilich die Behauptung, daß schon in dem nicht spezifisch hebräischen, sondern den Semiten, mit Ausnahme der Äthiopier, gemeinsamen Gottesnamen El, mit dem auch Eloah und Elohim zusammengehört, Gott schon als das Ziel des Menschenherzens bezeichnet erscheine, indem El das Ziel bedeute, „das Ziel (nämlich) aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens" (P. de Lagarde). Es läßt sich nur konstatieren, „daß il (= El) auf eine Sprachwurzel zurückgeht, die sicher ein l und wahrscheinlich ein h enthielt, daß Alef aber als fester Radikal derselben nicht zu erweisen ist; . . . das läßt aber irgendeine Bestimmung des begrifflichen Inhalts von il zurzeit ganz aus-

sichtslos erscheinen"[84]). Dieser rein philologische Befund findet darin seine Bestätigung, daß El im ganzen Alten Testamente niemals mit einem Prädikate verbunden ist, das ihn direkt als Ziel des Menschenherzens bezeichnen würde. Aber selbst wenn jene Etymologie im Recht wäre, so würde daraus für die Apologie des alttestamentlichen Gottesbegriffes keine Schwierigkeit erwachsen. Es würde nur folgen, daß die Bibel im Recht ist, wenn sie den Gott Israels als den Gott der Vorzeit faßt, wenn nach ihr am Menschheitsmorgen nicht der Affenmensch auftritt, sondern „ein entwickelter Mensch, in dessen reinen Augen sich alles spiegelte, was schön und erhaben war, und von dessen Erbe wir noch heute zehren" (P. de Lagarde).

Gehorsam.

Glaube, Vertrauen und Liebe müssen sich aber im Gehorsam zur Tat entfalten. Rechtes Tun muß zur rechten Gesinnung hinzukommen. In ihm soll der Mensch die heilige Selbstbestimmung und Tatkraft des göttlichen Urbildes der geistigen Vollkommenheit in menschlicher Willens- und Kraftbetätigung nachahmen. Die innere Gesinnung genügt allein nicht; die Tat als der nach außen wirkende und sich bewährende Wille ist ihr ebenbürtig, wenn auch im Worte von ihr abhängig. Gesinnung und Handlung, innere und äußere Sittlichkeit, sind keine Gegensätze. Im Gehorsam muß, wer an ihn glaubt und ihn liebt, Jahwe selbst das Teuerste opfern. Aber auch im gewöhnlichen Leben hat nach Jahwes Willen jedes Glied seines Volkes eine sittlich-religiöse Aufgabe zu erfüllen in unbedingtem Sollen, in einem durch die Jahwereligion geregelten Tun und Unterlassen. Denn Jahwe gehört der ganze Mensch in unbedingtem Glauben, unerschüttertem Vertrauen, zielbewußter Liebe, aber auch in absolutem Gehorsam. In diesen Zügen offenbart sich die Tugend der Gottergebenheit ('anawah), die den Moses so sehr auszeichnete. Ihr Gegensatz ist die Auflehnung gegen Gott in wilder Hybris (ga'on, zadon), die furchtbarste aller Sünden, die größte Menschentorheit. Denn die Verpflichtung zum Gehorsam folgt schon für den allgemein-semitischen Gottesbegriff direkt aus der Herrschaft Gottes, ist an sich einleuchtend und wird im A. T. stets einfach vorausgesetzt. Des-

halb ergibt sich aus dem universalen Charakter Jahwes auch sofort, daß die Nichtisraeliten ebenfalls Jahwes Willen unterstehen. Die Strafankündigungen der Propheten setzen dies stets voraus. Zu dieser allgemeinen Verpflichtung kam für den Israeliten aber noch die besondere Bundesverpflichtung als Glied des Gottesvolkes.

Gehorsam in einer den Grundsätzen der aus dem beständigen Zusammenleben herauskristallisierten, als von den Göttern offenbart gedachten sittlichen, sozialen und kultischen Ordnung entsprechenden Lebenshaltung forderten allerdings von ihren Verehrern alle semitischen Götter als die Herren des Gebietes, das rechtlich als ihr Eigentum betrachtet wurde. Aber der Gehorsam gegen den Landesgott, der dem Volke naturhaft durch das Schicksal gehörte, war kein ausschließender wie in Israel. Denn der Privatkultus hatte volle Freiheit. Außerdem ist die Bedeutung dieses Gehorsams religiös ohne großen praktischen Wert geblieben. Nirgends hat er eine religiöse Organisation, nirgends die Missionierung einer Religion gezeitigt. Die Hauptsache war die Rechtsordnung und der Kultus; ja auch dieser scheint in Ägypten wie in Babel neben den weltlichen Aufgaben der Tempel als Bank- und Handelshäuser in den Hintergrund getreten zu sein. Nirgendwo ist im alten Orient außerhalb Israels der Versuch gemacht, ein ganzes Volk zu einem sittlichen Leben aus religiösen Gründen, vor allem aus dem Motiv der Liebe, zu erziehen. Das reinere Wissen beschränkte sich auf esoterische Geheimschulen, während die Volksmasse aus dem Aberglauben und dem Dämonenspuk nicht herauskam. Sittliche Forderungen in monistischen Religionen sind überhaupt eine in praktisch-sozialen Gründen wurzelnde Inkonsequenz; denn der monistische Gott erhebt sich nicht über den Unterschied von Gut und Böse[85]).

Sünde. Der Gehorsam gegen Jahwes Willen ist Gerechtigkeit, der Ungehorsam Sünde, dieses böse, jenes gut. Ist dieser Gegensatz vorhanden, so wird die geringste Tat, selbst der Gedanke als Sünde angesehen. Diese ist im Grunde Abfall von der Idee der Alleinigkeit Jahwes. Denn diese fordert, daß der ganze Mensch mit seinem ganzen Herzen und seinem ganzen Tun auf Jahwe gerichtet sei. Die Sünde verneint dies, begründet

deshalb als Verfehlung gegen den gerechten Gott Schuld und Strafe[86]). Sünde und Leid sind darum in Israel wie in Babel Korrelate. Desgleichen gilt auch in Babel die Sünde als Beleidigung der Gottheit und als die Strafe der rächenden Gottheit herausfordernde Empörung gegen ihren Willen.

Was im einzelnen Sünde ist, dafür hatte der Israelit in Jahwes Willen die untrügliche Richtschnur; dies Bewußtsein durchzieht das ganze A. T. Des Babyloniers und des Ägypters Sorge dagegen waren gerade die unbekannten Sünden. Konnte er doch nie wissen, gegen welchen seiner Götter er sich verfehlt habe, wenn er von Leiden auf Sünden als ihre Ursache schloß. „Zu bekanntem und unbekanntem Gotte“ seufzt darum der Babylonier in seinem Klageliede ob der Sünden und Missetaten, „die er nicht kennt“. Der Israelite dagegen betet: „Ich kenne meine Sünden.“ Und wenn es auch falsch ist, daß die Sünde in Ägypten und Babel stets nur als kultische Verfehlung gedacht sei, so steht doch die rein kultische Sünde hier neben der sittlichen Schuld mindestens auf der gleichen Linie. In der Religion des Jahwismus dagegen tritt das kultische Vergehen neben dem sittlichen zurück, und die Gleichsetzung von sittlichem Gesetz und kultischem Brauch gilt den Propheten als Abfall.

Das Übel.

Die Sünde ist aber, weil sie als Schuld Strafe heischt, die Mutter des Ü b e l s, somit die höchste Torheit. Dieser Satz ist, um von Job, den Psalmen und Weisheitsbüchern zu schweigen, der Schlüssel für das Verständnis der alttestamentlichen Geschichtsbücher von der Erzählung der Sünde und Strafe der Ureltern bis zu den Büchern über das „große Zorngericht“ über das sündige Israel in der Makkabäerzeit[87]). Tief unter dieser Weisheit Israels steht die griechische Weltweisheit, die den Grund des Übels in die Materie verlegte und so den Weg zum Verständnis der Sünde und des Übels sich versperrte.

Sündenbewußtsein.

Die Erkenntnis dieses inneren Zusammenhanges zwischen Übel und Sünde mußte aber notwendig ein besonders tiefes S ü n d e n b e w u ß t s e i n wachrufen und im Hinblick auf den klaren Gotteswillen des Gesetzes im Verein mit der Opfer- und Reinigungspraxis lebendig erhalten. Auf dieses Sünden-

bewußtsein stoßen wir zwar in der ganzen Menschheit. Denn den Stachel der Sünde fühlt der Mensch überall, weil nie die Stimme des Gewissens ganz schweigt. Es ist darum keineswegs verwunderlich, daß das Sündenbewußtsein auch bei den Babyloniern als ein sehr intensives sich herausgestellt hat. Auch im Reinsten schwindet dies Sündenbewußtsein nicht. Denn auch beim redlichsten Willen und ernstesten Ringen bleibt fern das Ziel der absoluten Heiligkeit: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigte." „Kein Mensch ist gerecht vor Gott oder rein ein Mann vor seinem Schöpfer." „Wer kann sagen: Lauter ist mein Herz, rein bin ich von Sünde?"[88]) Die Darstellungen des Lebens Abrahams, Jakobs, Mosis, Davids zeigen, daß auch die Frömmigkeit nicht völlig ohne Sünde gedacht wurde.

Erbsünde. Diese Erkenntnis der sittlichen Schwäche des Menschen schloß unberechtigten sittlichen Optimismus aus, führte aber auch nicht zu pessimistischer Menschenverachtung, weil man die Erklärung für diese Schwäche hatte. Der Mensch war ursprünglich gut, infolge des Eindringens der Sünde aber ist die ganze Menschheit dem Bösen verfallen. Dieser Gedanke der „Erbsünde" hatte in dem altsemitischen Solidaritätsgedanken einen günstigen Boden. Dieselbe durch die gemeinsame Abstammung begründete Blut- und Muttermilchgemeinschaft bedingte dieselbe Sünden- und Schuldgemeinschaft. Jeder Mensch wird, unbeschadet seiner persönlichen Verantwortlichkeit, in die allgemeine Sündhaftigkeit schon hineingeboren. Sünde und Schuld ist Menschheitserbe. Der Anfang dieses Erbes wird vom Jahwisten in der Sünde der Ureltern gesehen, und der Psalmist bekennt, daß er „in Ungerechtigkeit geboren und in Sünde empfangen" sei. Weil der Mensch aber ursprünglich gut war und der letzte Grund der Sünde nicht im Menschen, sondern in der satanischen Welt liegt, kann der Fluch der Sünde vom Menschen weichen. Darum kann der Schlangentreter als Erlöser, als Überwinder der Sündenmacht schon in dem uralte Überlieferung übermittelnden Sündenfallsberichte des Jahwisten angekündigt werden[89]).

Entsündigung. Das Sündenbewußtsein weckt auch an sich schon die Sehnsucht nach Entsündigung. Diese kommt von Jahwe, der in seiner Barmherzigkeit auch die schwersten Sünden verzeiht, nicht etwa bloß rituelle Vergehen, wie sie die Sündenvergebung durch die altindischen Götter gewöhnlich meint. Bedingung ist aber, daß der durch die Sünde von Gott ab-

gekehrte Mensch sich diesem wieder zuwendet. Denn „Jahwe will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wandel und lebe“. Das Sühnemittel ist also kein äußeres, nicht Büßungen, Waschungen und zum Teil kindische Leistungen wie im Avesta, nicht stoffliche Reinigungsmittel, die das Unreine aufsaugen sollten, wie bei den Griechen, nicht Beschwörungen und magische Riten wie in Babel und Persien. Und die Buße erscheint nicht als bloßes Jammern und Klagen über die Leiden, in denen man wie in Babel die Folgen der Sünde sieht, in Verbindung mit dem Vertrauen auf die aus dem Unheil rettende barmherzige Gottheit wie ebenfalls in Babel, sondern als innere Tat. Sie wirkt ein „neues Herz“, ist also Sinnesänderung in Reueschmerz, der sich in Beten, Weinen und Fasten zeigt, im Bekenntnis der Sünde, in der äußeren Lebensänderung, gegebenenfalls auch in der Genugtuung durch Ersatz des angerichteten Schadens und im Wohltun bewährt. Die Buße geht also keineswegs in der magischen Entfernung der Strafe durch Beschwörungen und Reinigungszeremonien auf. Dies zeigt insbesondere die Vergleichung der Bußpsalmen Israels mit den trotz formaler Ähnlichkeiten doch dem sittlichen Geiste nach diesen sehr fernstehenden analogen babylonischen Klageliedern, den sogenannten „babylonischen Bußpsalmen“. Nicht Reue und Lebensänderung ist im babylonischen Bußpsalm, dem šigû, das Wesentliche, als Gegenleistung für die Befreiung erscheinen vielmehr nur Lobpreis des Helfers, Bereicherung des Tempels und reiche Opfer, alles Dinge, die in den israelitischen Bußpsalmen peripher bleiben[90]).

Opfer und Buße.

An dieser innerlichen Auffassung der Buße ändern auch die Opfer nichts. Der Sühnegedanke tritt auch bei den Brandopfern hervor, und zwar für wirkliche Sünden, nicht bloß für unbeabsichtigte Vergehen. Die Brandopfer sollen aber so wenig die Schuld äußerlich mechanisch etwa nach Art der vedischen Opfer bezahlen, wie die Reinigungen sie etwa nach Art derselben vedischen Auffassung wegschaffen sollen. Denn die Propheten protestieren immer wieder gegen die sich einschleichende heidnische Meinung, daß bloßes äußeres Tun Sühne schaffe; sie fordern vielmehr Sinneswandlung, so daß auch beim Brandopfer die Reue als Voraussetzung der Sühnungsidee bleibt. Die späteren Sünd- und Schuldopfer aber sind keineswegs das eigentliche und Hauptsühnemittel Israels, sondern

als eine Art Strafe und Genugtuung im allgemeinen nur verordnet zur Sühne der „aus Versehen", also unwissentlich, unbeabsichtigt oder übereilt begangenen Sünden, insbesondere des Zeremonialgesetzes. Sie gelten also nur für diejenigen Fälle, in denen eine innere Abkehr von Gott nicht vorliegt. Für die „mit erhobener Hand", d. i. wissentlich und vorsätzlich begangenen Sünden sind sie nicht bestimmt[91]).

Theonome Sittlichkeit.

So beruht in Israel schon seit Moses alle Sittlichkeit auf der Religion und ist, weil fest verankert auf dem ewigen Felsenboden der Gottheit, unabhängig gemacht von dem Flugsand menschlicher Meinungen. Wer eine Sünde tut, sündigt „wider Gott"[92]). Eine von der Religion getrennte Sittlichkeit kennt das A. so wenig wie das N. T. Der Israelit soll sich Jahwe hingeben, seine Lebensordnungen anerkennen und lieben, dann findet er das Heil als Gottesgnade. Der Mensch vollendet sein Geschick also nach dem vom Menschenwillen ergriffenen Willen Jahwes und wird so Herr über das Schicksal. In Babel dagegen ist des Menschen Schicksal durch die Sterne bestimmt und vollzieht sich mit eiserner Notwendigkeit. Eine sittliche Verantwortung fällt hier im Grunde aus dem Rahmen des Systems heraus. Nicht der Wille einer freien überweltlichen Persönlichkeit, sondern der astrologische Aberglaube ist eventuell das Entscheidende für den Menschen.

Jahwes Gesetz legt dem Menschen aber die strengste Verpflichtung auf. „Verflucht, wer die Worte dieses Gesetzes nicht hält, indem er sie ausführt! Und das ganze Volk soll sprechen: So sei es!" Dieser Verpflichtung ist der einzelne sich bewußt im Herzen, „das bessere Kunde gibt als sieben Späher auf der Warte". Das Gewissen schlägt deshalb dem David nach unbedachter Tat, ebenso nach der Zurechtweisung durch den Propheten, dem Kain nach der Rüge, erwacht in der Not den Brüdern Josephs, läßt in den Psalmen ein so lebendiges Schuldbewußtsein erstehen. An seinen Spruch appellieren im Grunde alle Mahnungen der Propheten. Auf sein Urteil hin vom Willen ergriffen wird der objektive Gotteswille zur subjektiven in Gehorsam zu respektierenden Norm. So ist das Gesetz eine Gnade Gottes, weil „eine Leuchte für den Lebensweg", und wird die sittliche Lebensführung innere Gottesgemeinschaft durch die Entfaltung des göttlichen Willens in

der Ausführung der Vorschriften der Jahwereligion. So ist die Religion heilige Tat, das Erkennen nicht das Wesen, sondern nur die Grundlage der Religion[93]).

Diese Hinordnung der ganzen Lebensführung zu dem Ewigen im Dienste Gottes unter seinem heiligen Gesetze tötet die natürlichen Anlagen keineswegs, bringt vielmehr alle guten Lebenskeime des natürlichen Menschenwesens zur reinsten Entfaltung. Dadurch gelangt auch die Selbstliebe zu ihrem Recht auf dem Fluge zu Gott in der Selbstvervollkommnung des reinen und starken Willens des Guten. „Wandle vor mir und sei vollkommen", das ist wenigstens in der Auffassung der späteren Zeit schon das fundamentale Gebot des Abrahamsbundes, wie es im Deuteronomium heißt: „Sei vollkommen vor Jahwe, deinem Gotte", so nämlich, daß du ihm durch die Übertretung seines Willens kein Gegenstand des Mißfallens wirst. Diese Selbstvervollkommnung in der Gleichheit der Willensrichtung führt zur Gottebenbildlichkeit und darum zur Heiligkeit, denn Gott ist die Heiligkeit[94]). **Heiligkeit.**

So erwächst mit logischer Notwendigkeit aus dem Liebesgebot die Forderung der Heiligkeit. Darum spricht Jahwe: „Heilig sollt ihr sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott." Dieser Satz des B. Levitikus ist die Einleitung zu einer Reihe sittlich-religiöser Bestimmungen, wie die Eltern zu ehren, den Sabbat zu halten, sich nicht zu Götzen zu wenden, der Armen zu gedenken. Daß unter diesen Forderungen auch kultische und zeremoniale Satzungen stehen, tut nichts zur Sache, da auch diese auf die Moral tendieren. Auch das strenge Halten an der heiligen Observanz im Buche Levitikus gehört zur Heilighaltung Jahwes in der Beugung unter seinen alleingültigen Herrscherwillen bei Isaias. Auch die Heiligkeit des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 18—26) ist nicht nur eine rituelle. Vor dieser steht auch hier an erster Stelle die Reinheit von der Unsittlichkeit und Ungerechtigkeit. Dieselbe vorzüglich im Levitikus und Deuteronomium sowie bei Ezechiel betonte Forderung der Heiligkeit erhebt übrigens das Bundesbuch schon[95]). Logisch ist sie aber wie das Liebesgebot die Zusammenfassnug der Gesamtheit der Gebote in einem Satze. Welche heidnische Religion hat das?

Diese Heiligkeit ist keineswegs als eine bloße äußere Legalität gedacht, sondern als innere Heiligung des Herzens und der Gesinnung. Auch wenn die Heiligkeit des Menschen wirklich zunächst nicht Gottähnlichkeit, sondern nur Gottangehörigkeit bezeichnet, wie man von den heiligen Sachen, statt von den heiligen Personen ausgehend, behauptet hat, so würde sie doch die Reinheit von Sünde wenigstens einschließen, resp. fordern, wie das schon im Deuteronomium auf dem Boden des Gottgeweihtseins des Volkes geschieht, und man kommt so sachlich auf dasselbe heraus, als wenn man die persönliche Heiligkeit des Menschen als Willenseinheit mit dem heiligen Willen Gottes in der Abwendung vom Bösen und der Zuwendung zum Guten sieht.

So ist Gottes ganzes Gesetz Erziehung zur Heiligkeit durch die Gottesliebe in Gesinnung und Tat. Das Ziel ist die Herausbildung des höchsten Persönlichkeitsideals, der theozentrischen Persönlichkeit, die in Gottes Gegenwart atmet, weil sie alles auf ihn bezieht, die alles in bezug auf ihn vollbringt, weil sie in Liebe in allem ihren Tun ihren Willen nach dem Willen Gottes einstellt, der in freier Wahl der ihrige geworden ist. So kann der Mensch Freund Jahwes werden wie Abraham und Moses, weil das Ebenbild Gottes durch die Gleichförmigkeit mit Gottes Willen in seiner Persönlichkeit zur Ausgestaltung kam, die menschliche Heiligkeit als der Endzweck der Schöpfungstat Gottes und der Weltentwicklung. So allein findet auch des Menschen unruhiges Herz den Ruhepunkt, nicht die Ruhe des Verzichtes auf weitere Anspannung, sondern „die Ruhe eines wirklich genügenden Lebensinhaltes, einer wirklich ausreichenden Lebensaufgabe für Vernunft und Freiheit, die Ruhe eines unerschöpflichen Lebens und Strebens für die Unendlichkeit“ (H. Schell). Alles Zeitliche ist nur noch Mittel zum Zwecke im Dienste des Ewigen, und der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen! „Wen habe ich im Himmel? Und außer dir wünsche ich nichts auf der Erde. Es schmachtet mein Leib und mein Herz, meines Herzens Fels und mein Teil ist Gott auf ewig.“[96]) So hoch geht nur der Flug der Offenbarungsreligion!

Vergeltung. Die Liebe als Hauptmotiv des Handelns nach dem göttlichen Gesetzeswillen schließt Nebenmotive nicht aus. Diese spielten in Israel so gut ihre Rolle wie im N. T. und in der christlichen Theologie zur Verstärkung des Willensantriebs,

insbesondere da, wo das höchste Motiv allein im fleischlichen Menschen zu versagen droht. So hebt das Deuteronomium die Einsicht in die Vortrefflichkeit des Gesetzes und das Mitleid mit den Armen, Amos die Dankbarkeit gegen Jahwe hervor[97]). Das wirksamste und am meisten betonte Nebenmotiv aber ist der Appell an das dem Menschen naturhafte Glückseligkeitsstreben in der aus der Gerechtigkeit Gottes fließenden Überzeugung, daß die Erfüllung des Willens Jahwes mit Sicherheit Lohn, der Ungehorsam Strafe bringt. Diese in dem allgemeinen Menschheitsbewußtsein der sittlichen Verpflichtung gegebene Idee einer Vergeltung ist überhaupt den altorientalischen Völkern, und nicht nur diesen, eigen. Daher würde es schon von diesem Gesichtspunkte aus wundersam sein, wenn die Idee in Israel erst von Amos aufgebracht wäre. Zuzugestehen ist freilich, daß bei den älteren Propheten die sozialistische Form des Vergeltungsgedankens in Lohn und Strafe der Völker vor der individualistischen Ausprägung steht. Der Grund ist, daß die älteren Propheten überhaupt mit dem Geschicke des Volkes sich mehr beschäftigen und erst die späteren mehr an den einzelnen appellieren.

Neben der sozialen Vergeltung steht aber doch auch schon bei den Propheten die individuelle. „Die Gerechten werden die Frucht ihrer Werke essen, (aber) wehe dem bösen Gottlosen, nach dem Tun seiner Hände geschieht ihm.“ Aber auch in der vorschriftprophetischen Zeit orientieren sich die Beziehungen des Individuums zu Jahwe an seiner Gerechtigkeit. Der Glaube, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergilt, gehört bereits der älteren Religion Israels an. So ist, wenn wir auch den Dekalog, Bundesbuch und Deuteronomium beiseite lassen, nach den geschichtlichen Teilen der pentateuchischen Quellenschriften Abrahams „Lohn groß“, richtet Jahwe zwischen der in ihrem Rechte verletzten Frau und ihrem Manne Abraham, belohnt den Gehorsam Jakobs und die gute Tat der Hebammen. Das Deboralied verteilt Fluch und Segen für das Verhalten der einzelnen Stämme, wie der Segen Jakobs die Sünde Rubens, Simeons und Levis ahndet. Abimelech spricht: „Gerechte bringt Gott nicht um, sondern Frevler“, Adonibesek: „Wie ich tat, so vergilt mir Gott“, Saul: „Jahwe vergilt jedermann“, und David: „Möge Jahwe dem, der den Frevel beging, seinem Frevel gemäß vergelten.“ Den Abimelech und die Sichemiten soll nach Joathams Fabel die Strafe treffen für ihr unehrliches und unredliches Handeln, und dem Abimelech „vergilt Gott dann das Böse, das er seinem

Vater tat, da er seine 70 Brüder tötete". Ferner trifft die Benjaminiten durch Israel die Vergeltung für die „Torheit" (d. i. Sünde) der Bewohner von Gabaa. Der Tor, d. i. der Sünder, stirbt eines besonders schimpflichen Todes, und unschuldig vergossenes Blut fällt auf den Mörder und sein Geschlecht zurück. Absalom erhält seine Strafe, ebenso Semei. Sittliche Schuld ist in der alttestamentlichen Geschichtserzählung überhaupt die Wurzel alles Unglücks, auch des einzelnen. Man denke nur an die Sünde und Strafe Adams, Kains, der sündigen Zeitgenossen Noes, der Sodomiten, Jakobs, der Brüder Josephs, Mosis, Sauls, Davids. Daß alle Stellen der Psalmen, die das Thema variieren: „Glückselig der Mann, der Jahwe fürchtet", alle Stellen der sicher zum guten Teil auf sehr altem Material aufgebauten Spruchliteratur, die die individuelle Vergeltung predigen, erst nachschriftprophetisch seien, ist ebenso unmöglich wie die beliebte ausschließliche Erklärung des betenden Ich der Psalmen vom Volke Israel, zumal im Lichte der altägyptischen und altbabylonischen zweifellos individualistischen Hymnen und der altägyptischen Spruchweisheit[98]).

Diesseitsvergeltung.

Die Vergeltungsidee haftete aber in Israel zunächst am Diesseits. Die Erfüllung des Willens Jahwes bringt langes Leben und Gesundheit, Kindersegen und Vermögen, Weisheit und Ehre, Nachruhm und Glück der Nachkommen, während irdisches Unheil der Anteil des Gottlosen ist. Aber auch innere Freude und Herzensseligkeit in dem frohen Bewußtsein der Gnade Gottes und der Sicherheit in Jahwe ist das Los des Frommen, wie das die Psalmen so oft rühmen. Gottes Gesetz pflanzt Seligkeit ins Herz, ist des Menschenherzens Sonne, „ist vollkommen, seelenerfrischend, herzerquickend und augenerleuchtend, süßer als Honig und Honigseim". Denn in dem Ringen nach Gottverähnlichung führt es zur Gottesgemeinschaft, und Gottesgemeinschaft, ist Seligkeit. Darum lebt der Mensch „nicht vom Brote allein, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt". Mitten im Leide bleibt der tiefste Grund der Seele des Frommen in heiterer Ruhe. Wenn er „auch im Dunkeln sitzt, so ist Gott sein Licht", und mitten im Leid genügt ihm „Gott als sein Teil", „der lebendige Gott, nach dem seine Seele dürstet". Auf solche Höhen führte Babels und Ägyptens Religion nicht[99]).

Die Leiden der Frommen.

Bei alledem wurde aber von Israels Denkern das Problem des Leidens der Frommen in der Kollision des Frömmig-

keitsbewußtseins und des tatsächlichen äußeren Unglücks mindestens ebenso schwer empfunden wie etwa von dem babylonischen Verfasser des Liedes des leidgeplagten Königs Šubši-mešri-Nergal[99a]) oder von dem ägyptischen Autor des uralten Gedichts vom Lebensmüden. Das zeigen besonders die Theodizeepsalmen, der Prediger und vor allem das gigantische Ringen des Urhebers des Buches Job. Die alttestamentliche Religion gibt aber die Lösung des Problems nicht auf, um, wie das ägyptische Gedicht, nichts zu haben wie die billige Verweisung auf den Tod, der Ruhe bringt. Ebensowenig sieht sie die Lösung etwa in einem phantastischen Seelenwanderungsglauben oder in der Zertrümmerung der Persönlichkeit wie die brahmanische und buddhistische Philosophie, sondern in ihrer Vollendung. Ihr sind die Leiden wie dem Verfasser des babylonischen Klageliedes zunächst Folge der Sünde, die ja ohne sie ins Gigantische wachsen würde. Darum sind sie Strafleiden im Dienste der Gerechtigkeit Gottes für die Schuld des einzelnen oder einer solidarisch verbundenen Gruppe, wie der Familie, der Stadt, des Stammes, des Volkes, insbesondere Israels, oder der ganzen Gattung. Aber auch zum Zwecke der Erziehung und der Läuterung bringt Jahwe ins Unglück, damit „die Menschen sich bekehren“ und „sein Gesetz lernen“. Man denke an die Elihureden des Buches Job und an die Prophetenidee vom guten Reste Israels, der das Gericht überdauert. Auf noch höhere Firnen führt das auf dem Grunde der Solidaritätsidee erwachsene stellvertretende Leiden des Frommen als Sühne für die Sünden der Gesamtheit und als Mittel ihres Fortschritts. Diese Idee ist der Tod des Egoismus; denn sie rückt den Opfergeist in den Mittelpunkt der Religion. Wo hat die Leidensbetrachtung solche Früchte in Babel und Ägypten gezeitigt?[100])

Allein all das löst die Spannung nicht ganz und nicht überall. Es bleibt deshalb in der letzten Instanz hienieden nur die Berufung auf Gottes Langmut gegenüber dem Sünder, die Beruhigung bei dem unerforschlichen Willen des trotz allem gerechten Gottes, die Flucht zu seinem Gesetze, der Verzicht auf die äußere Diesseitsvergeltung im inneren Besitze Gottes[1*]). Das mochte der Religion eine gewaltige Vertiefung bringen, — aber das Problem der Theodizee mußte sich doch immer wieder nach oben ringen.

Als unabweisbares Postulat mußte sich schließlich die Jenseitsvergeltung dem vernünftigen Denken aufdrängen. Daß sie in der Jahwereligion erst so spät die uns heute so selbstverständliche Rolle für das sittliche Leben spielte, hat seine Ursache in der messianischen Hoffnung, die die Umwandlung der diesseitigen Welt zu einem idealen Jahwereiche voller Gerechtigkeit erwartete. Der Glaube an eine Fort- Jenseitsvergeltung.

dauer der Seele jenseits des Grabes war aber in Israel von den ältesten Zeiten her vorhanden. Das beweist die Vorstellung vom Totenreiche, der Scheol. Ja, es ist auch die Vergeltungsidee etymologisch vielleicht von Anfang an mit diesem Worte verbunden gewesen, was später unter dem Einflusse der messianischen Diesseitserwartung vergessen sein könnte. Denn Scheol bezeichnet vielleicht, wie heute das südarabische sa'ala lehren kann, den „Ort der Verantwortung, des Gerichtes, der Strafe"[2*]. Daß die Unterweltsvorstellung der Israeliten in ihren Formen mit der anderer Völker sich berührt, darf bei dem von der Offenbarungsreligion als selbstverständlich vorausgesetzten „Vernunftdogma" der Fortdauer jenseits des Grabes nicht auffallen. Diese Übereinstimmung offenbart sich namentlich in der poetischen Darstellung des Jenseits. In ihr sind natürlich die formalen Elemente des poetischen Gemäldes von dem religiösen Kerne wohl zu trennen. Gerade in dem Kerne zeigen sich aber fundamentale Unterschiede. So fehlen die nationalen und mythologischen Züge in der israelitischen Vorstellung des Totenreichs. Hier gibt es keinen göttlichen Unterweltsherrscher, keine Herrscherin. Auch die Scheol ist Jahwes Herrschaftsgebiet[3*]. Die volle Jenseitsvergeltungsidee konnte aber außerhalb der monotheistischen Religion nicht einmal gedacht werden, weil der eine Gott dies, der andere das fordern konnte, so daß der klare Gewissensmaßstab für die Beurteilung der Taten fehlte, und weil die Macht des einen die des andern hemmen konnte. Die Auferstehungsidee aber, für die in den philosophischen Systemen des Altertums überhaupt kein Platz ist, entstand im heidnischen Altertum rein naturhaft aus der Analogie der Wiederkehr der Sonne, des Mondes, der Sterne und der Vegetation, zunächst als die Vorstellung von der Auferstehung des gestorbenen Gottes, womit sich dann die Hoffnung auf die Auferstehung seiner Diener verband, die mit ihm durch geheimnisvolle Riten in Verbindung getreten waren[4*]. In der alttestamentlichen Religion aber hat sie ihre Quelle im Glauben an den überweltlichen Gott und in der religiösen Sittlichkeitsidee. Darum dort nur ein vages Hoffen, hier schließlich Glaubenssicherheit!

Entwicklung der Eschatologie.

Schließlich, sage ich, — denn am Anfange steht in Israel dieselbe einfache, trübe Jenseitsvorstellung wie in Ägypten und Babel, das schattenhafte Fortleben im Lande des Dunkels und der Unordnung, des Vergessens und der Hoffnungslosigkeit, das gleiche trübselige Scheolloos aller. Diese Vorstellung hat das Gute gehabt, daß sie die Vergötterung der Toten in Israel nicht aufkommen ließ und so einen gefährlichen Kanal des Einflutens des Polytheismus verstopfte. Die Eschatologie ist aber später gewachsen; jener Keim der alten Scheolvorstellung ist der Anfang einer reichen Entwicklung geworden, mag diese nun mehr natürlichen Anstößen in der Berührung mit Persern und Griechen oder mehr neuen, übernatürlichen Offenbarungen zu verdanken sein. Und so steht, wie das 4. Buch Esdras, Jesus Sirach, Judith, das 2. Buch der Makkabäer, die Sibyllinischen Orakel, die Psalmen und die Weisheit Salomons, vorzüglich aber das Buch Henoch lehren, in den letzten Jahrhunderten vor Christus die alttestamentliche Religion da im unanfechtbaren Besitze des Glaubens der alles lösenden allgemeinen Vergeltung im Jenseits mit dem Paradiesesleben der Guten in Gottes Nähe (Schoß Abrahams!) und dem Höllenlose der Gottlosen, im Besitze auch des vollen Auferstehungsglaubens, der aus den Keimen der Auferstehung des messianischen Gottesknechtes und der Wiedererweckung des Volkes Israel zu neuem Leben auf dem Wege über den Glauben zunächst an die Auferstehung aller einzelnen Israeliten mit folgender Vergeltung nach anfänglichem Zweifel geworden ist[5*]). So ist der Mensch durch die Wahrheit von der lückenlosen Vergeltung Herr seines Schicksals geworden. Nicht ein dunkles Fatum, nicht unheimliche dämonische Mächte, nicht magische Riten entscheiden über sein Glück oder Unglück, sondern der gerechte Wille des guten Gottes!

5. Kapitel.

Die spezielle Sittenlehre.

Unvollkommenes.

In den Büchern des A. T. liegen neben der erhabensten Sittlichkeit noch manche Züge relativer Unvollkommenheit. Man führt z. B. an die Auffassung der Ehe mit der Betrachtung der Frau als Eigentum des Mannes, mit der Polygamie und Ehescheidung, die rohe Kriegführung, die Tötung von Frauen und Kindern im Kriege, die minder feine Auffassung der Wahrhaftigkeit und der Zügelung des sexuellen Triebes, Züge der Rache und Feindschaft, die Legalisierung des Sklavereiinstitutes. Absprechende Urteile über die ganze alttestamentliche Sittenlehre sind deshalb nicht selten. Allein es muß zunächst wohl unterschieden werden zwischen der prophetischen Anschauung und der in den erzählenden Schriften sich spiegelnden Volkssittlichkeit, zwischen der Tendenz der Hebung des Volkes auf das Niveau der höheren Sittlichkeit der Prinzipien der Offenbarungsreligion und dem realen Erfolge dieser Arbeit. Die Anstöße einer feineren Sittlichkeit sind hie und da durch eine unvoreingenommene methodische Textkritik zu beseitigen. Die Höhenlage der einzelnen Erzählungen ist eine sehr verschiedene, der religiöse Verarbeitungsprozeß der zugrunde liegenden Quellen ist nicht überall von den Autoren der inspirierten Bücher völlig durchgeführt. Minderwertige Züge erzählen und sie billigen ist etwas sehr Verschiedenes. Nicht alle biblischen Frommen haben immer als Heilige gehandelt. Es war eine falsche, heute im wesentlichen überwundene exegetische Richtung, die alles von den

Frommen in der Bibel Erzählte entschuldigen wollte, die sogar in Jakobs listigem Betrug ein „Geheimnis“ statt einer Lüge sah. Außerdem ist dieser und jener Zug im A. T. lediglich als freie dichterische Ausschmückung anzusehen, „die für die damalige Zeit mit ihren unvollkommeneren sittlichen Begriffen sehr wohl erbaulich wirken konnte“ [5a*]. Das niedrigere sittliche Niveau gegenüber der christlichen Ethik muß nämlich nicht nur in der Auffassung und Sitte des Volkes zugestanden werden, sondern auch für die alttestamentliche Religion in der nicht für alle Fälle völlig durchgeführten Anwendung ihrer obersten Prinzipien. Ihre Ethik trägt deshalb an sich noch Züge der Unvollkommenheit. Sie ist eben noch nicht die absolute Weltreligion des Evangeliums Jesu, sondern erst die auf diese vorbereitende Stufe. Ihre fundamentalen sittlichen Grundgedanken sind allerdings dieselben wie die des N. T. Aber die Einkleidung und die Anwendung ist stetig fortgeschritten. Moses hat an die Gewohnheiten und die Sitten seines Volkes anknüpfen müssen. Er und die ganze Reihe der Propheten nach ihm haben im Lichte Jahwes an der Umwandlung der Sitte zur Sittlichkeit auf dem Boden der jeweiligen Kulturstufe ihres Volkes unverzagt gearbeitet. So ist die Sittlichkeit in der Durchdringung aller Lebensverhältnisse durch die obersten idealen ethischen Grundsätze von Stufe zu Stufe gestiegen, hat sich in fortschreitender Vervollkommnung immer mehr entfaltet, im steten Kampfe mit dem niedriger orientierten alten Usus und mit naturhaften Trieben, bis das Sittlichkeitsideal im N. T. theoretisch erreicht ist. Es ist deshalb ungerecht, die alttestamentliche Sittlichkeit in allen Einzelheiten nach dem Maßstab des Ideals zu messen. Es muß genügen, die relative Höhenlage der alttestamentlichen Ethik unter den Religionen der alten Welt festgestellt zu haben.

Besondere Behandlung heischt hier die Nächstenliebe des A. T. Der innerste Kern der alttestamentlichen Religion ist die Liebe zu Gott; diese entfaltet sich aber in ihrer tathaften Anwendung auf die Kinder des göttlichen Vaters in der Menschenliebe. In ihrer Predigt erfüllt die Religion die für die menschliche Gesellschaft unentbehrliche Funktion, den Menschen zum Opfer zu bewegen, auch wo der natürliche **Nächstenliebe.**

Affekt versagt. Durch die Liebe des Nächsten aus dem Motiv der Gottesliebe wird der altruistische Humanitätsgedanke aber erst in Beziehung gesetzt zur Zentralsonne der Geisterwelt. So wird die Menschenliebe und jeder ihrer Akte zu einer Heiligung des göttlichen Namens. Darum ist das alte Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Lev. 19, 18) auch schon von Hillel mit Recht als eine Zusammenfassung der ganzen Religion angesehen worden; alles übrige in der Tora sei nur der Kommentar zu diesem Satze. Und in der Tat erweist sich die alttestamentliche Religion in einer, unbeschadet des heute wesentlich höher einzuschätzenden ethischen Gehaltes der Religion der alten Semiten, im Altertum ganz einzigartigen Weise als eine hohe Schule der Nächstenliebe, die auch von Lao-tsze keineswegs überboten wird. Diese hat, als strenge Pflicht gefordert, alle Verhältnisse immer mehr durchdringend, die altsemitische Sitte und das alte Recht in Israel wiedergeboren. Das beweist die Vergleichung der Einzelbestimmungen der verschiedenen Gesetzessammlungen des Pentateuch, in denen der der Mosaischen Religion von Anfang an eigentümliche Geist liebevoller Güte und echter Menschlichkeit siegreich immer weiter fortschreitet.

Humanität des Rechts.

Einige Beispiele mögen die einzigartige Humanität des alttestamentlichen Rechtes erläutern. Im Strafrecht fehlt die martervolle Todesstrafe, die Verstümmelung, die Folter, die Strafsteigerung im Rückfall. Die körperliche Züchtigung ist nur in mäßigen Grenzen erlaubt. Der altsemitische, darum dem Bundesbuche schon mit dem Gesetzbuche Hammurapis gemeinsame Rechtssatz der Talion mit seinem Auge für Auge, Zahn für Zahn ist durch die Einführung der Geldbuße außer dem Falle des Mordes gemildert. Zwischen Mord und Totschlag wird peinlich unterschieden und dem Totschläger das Asylrecht gewährt. So ist der beibehaltenen altsemitischen Blutrache ihr bedenklichster Zug genommen. Auch das barbarische Kriegsrecht ist wenigstens in etwa gemildert; man denke an das Verbot des Umhauens der Fruchtbäume der Feinde. Einzelne grausame Ausschreitungen sind zu beurteilen wie bei christlichen Völkern. Das Eigentumsrecht macht Halt vor dem zur Erhaltung des Lebens Notwendigen, ebenso das Pfandrecht. Das Sklavenrecht ist schon im Bundesbuche human, noch mehr im Deuteronomium. Auch der Sklave ist durch die Beschneidung ein Glied des heiligen Gottesvolkes; er hat Anspruch auf die Sabbatruhe und ist gegen die Willkür des Herrn geschützt. Entflohene Sklaven sollen nicht

ausgeliefert werden; Töten der Sklaven oder übermäßige Züchtigung ist verboten. Die Fremdlinge, Armen, Witwen und Waisen werden besonders geschützt. Der Wanderer darf den Hunger von den Früchten am Wege stillen. Die Nachlese auf dem Felde und im Weinberge ist für die Armen und Fremden; für sie soll auch ein Rest von der Ernte draußen bleiben. Was im Sabbatjahre wächst, ernten die Armen. Die einzigartige soziale Gesetzgebung mit der Einrichtung des Jobeljahres und dem Verbot des Zinsnehmens von den Volksgenossen beugt der dauernden Verarmung der israelitischen Familie und der mammonistischen Ausbeutung vor. Edles Mitleid atmen Einzelbestimmungen, wie das Verbot des Irreführens des Blinden. Sogar auf die Tiere erstreckt sich dieser Geist gütiger Milde. Die Sabbatruhe hat auch den Zweck, daß die Haustiere aufatmen. Kälber, Lämmer und Zicklein sollen stets sieben Tage der säugenden Mutter belassen werden. Rind und Schaf darf nicht am selben Tage mit seinen Jungen geschlachtet werden, der alte Vogel nicht gleichzeitig mit den Eiern oder den Jungen vom Neste genommen, das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter gekocht werden. Der Ochs soll beim Dreschen keinen Maulkorb tragen. Verirrte Tiere soll man versorgen, dem gestürzten Esel oder Ochsen aufhelfen. Alles in allem: Andere Gesetze des Altertums mögen einzelne humane Züge enthalten, aber ein solcher, das Ganze durchziehender Geist edler Menschlichkeit findet sich sonst nirgends. Es gibt Einzelbestimmungen selbst in christlichen Gesetzbüchern, die Israel gegenüber einen Rückfall in Roheit und Barbarei bedeuten. Und dann denke man an die oftmalige Empfehlung der Wohltätigkeit, die besser ist als Fasten, bei den Propheten und in der Spruchliteratur. Wohltätigkeit tilgt sogar die Sünde. Diese Vorstellung zeigt übrigens klar, daß die alttestamentliche Nächstenliebe als Frucht der Gottesliebe gedacht ist[6*]).

Allerdings ist der „Nächste“, auf den das Gebot der Menschenliebe zunächst zielt, selbstverständlich der Volksgenosse. Das fordert schon die allen Menschen gemeinsame rechte Ordnung der Liebe. Dazu kam in Israel noch die rechtliche Bundespflicht, die auch den Bundesgenossen gegenüber Leistungen forderte. Brüder sind deshalb dem Israeliten alle Glieder seines Volkes, wie dies besonders das Deuteronomium betont, auch der Sklave, der Schuldner, der Tagelöhner, selbst der Empfänger der Prügelstrafe. Aber der fremde Beisasse ist ebenfalls Bruder. Der Israelit soll ihn deshalb nicht unterdrücken, ihm die Wohltat der Sabbatruhe und der Festesfreude zukommen lassen und ihn ebenso wie den Volksgenossen lieben wie sich selbst, wie ihn ja auch Der Nächste.

Gott liebe. Als unterstützungsbedürftig wird er mehrfach noch vor den Witwen und Waisen genannt. So offenbart sich im Fremdenrecht Israels praktisch der Universalismus der Propheten mit ihrem universalen Zukunftsreich. Damit vergleiche man die Fremdenverachtung und den Fremdenhaß bei den anderen alten Völkern, während doch die Israeliten nicht einmal die Ägypter, die früheren Bedrücker ihres Volkes, verabscheuen sollen. Überhaupt sind der alttestamentlichen Religion alle Menschen Brüder eines Hauses, das in den uralten Noachischen Geboten ein allen gemeinsames Grundgesetz hat. Sie sind ja alle Söhne e i n e s Stammvaters und alle Ebenbilder Gottes. Darum gelten die sittlichen Verbote in bezug auf alle Menschen. Und Jahwe behandelt selbst die Kanaaniter schonend als Menschen, wie auch sein Heilswille alle Nationen umfaßt. Denn allen soll Abraham ein Segen werden, und der Messias gibt als Musterbild opferfroher Liebe sein Leben hin nicht nur für seine Volksgenossen, sondern für die Sünden der Welt. Dagegen reicht die Menschenliebe selbst der in diesem Punkte recht hochstehenden avestischen Religion nirgends über die Glaubensgenossenschaft hinaus, und in Griechenland ist der Gedanke einer unter allen Menschen bestehenden Verwandtschaft erst in der Stoa emporgesproßt. Selbst die wohlwollende Humanität des edelsten der Hellenen, des Sokrates, reichte nicht über die Grenzen seines Vaterländchens, so wenig wie die Frauen und die Sklaven im Bereiche seines Interesses lagen[7*]).

Feindesliebe. Aber auch vor dem F e i n d e macht die Liebe nicht Halt. Ein Ansatz zur Feindesliebe ist schon in dem genannten Verbote des Deuteronomium enthalten, die Ägypter zu hassen. Noch weiter zielt schon das Gebot des Bundesbuches, dem Feinde das verlorene Vieh zurückzubringen und an seinem zu schwer beladenen Esel nicht mitleidlos vorüberzugehen. Damit harmoniert das Heiligkeitsgesetz in dem Verbote gehässiger, nachträgerischer und rachsüchtiger Gesinnung. Die Feindesliebe Josephs, Davids Verzeihungsbereitwilligkeit, des Elisaeus' liebevolle Behandlung der syrischen Feinde werden rühmend hervorgehoben, und Job weist darauf hin, daß er nie durch Schadenfreude gesündigt habe. Deshalb prokla-

mieren die Sprüche direkt die tatkräftige Feindesliebe mit dem Satze: „Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot, und dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser; denn so häufst du feurige Kohlen auf sein Haupt, und Jahwe wird dir vergelten"; und die Klagelieder sind so weit von der Rache für erlittenes Unrecht entfernt, daß aus ihnen der Rat der Bergpredigt entnommen werden konnte, dem, der schlägt, die Wange zu bieten. Jesus Sirach aber hat seinem Buche eine eingehende Behandlung der Feindesliebe eingefügt, die in dem Satze gipfelt: „Denk' an die letzten Dinge und höre auf mit der Feindschaft, an Verwesung und Tod und bleib' bei den Geboten. Denk' an die Gebote und grolle dem Nächsten nicht, und an den Bund des Allerhöchsten und vergib die Schuld" (28, 6—7). Das ist der Geist der Feindesliebe in der Bergpredigt. In dieser trifft Jesus mit der Verwerfung des Satzes: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen" keineswegs das prophetische Prinzip, sondern seine beschränkende Ausdehnung in der pharisäischen Kasuistik[8•]).

Auch die **Fluchpsalmen** stehen dieser Auffassung nicht im Wege. Denn die Feinde in ihnen sind nicht die Privatfeinde irgendeines Menschen, sondern die Feinde der Sache Israels und Jahwes, also in letzter Instanz Feinde Jahwes selbst, mit dessen Sache die Psalmensänger ihre Sache identifizieren. Ähnlich erscheinen bei den Propheten die heidnischen Nationen als Repräsentanten der gottfeindlichen Mächte, die um des Reiches Gottes und der Ehre Jahwes willen niedergeworfen werden müssen. Die Psalmen wünschen Gottes Strafe auf diese Feinde herab, weil sie „sich wider Jahwe empörten", hassen sie, „weil jene Jahwe hassen". Der Eifer für Jahwe und seine Religion ist im letzten Grunde ihr Motiv, und die Bekehrung fällt in den Psalmen so gut dem göttlichen Rächer in den Arm wie bei den Propheten. Es darf nicht verkannt werden, daß die Psalmensänger auch als solche Kinder ihrer Zeit geblieben sind und ohne spezielle Offenbarung über die sittlichen Anschauungen derselben sich nicht erhoben haben. So erklärt es sich, daß in den Fluchpsalmen auch noch glühende Züge menschlicher Leidenschaft in den Seelen der Sänger Israels aufsteigen, die dem Ideal der christlichen Sittlichkeit nicht entsprechen. Die Ursache des Verbotes der Aufnahme der **Ammoniter** und **Moabiter** in die Gemeinde Israels ist nicht Haß des Fremden an sich, da ja Ägypter und Edomiter unbedenklich aufgenommen werden, vielmehr als eine auf dem Boden des antiken Solidaritätsprinzips begreifliche Strafe gedacht für ihr so wenig liebevolles Verhalten gegen Israel beim Auszuge aus

Ägypten. Ähnliches gilt für das Verhältnis zu den Amalekitern. Ebenso ist hier dasselbe Moment noch zu berücksichtigen, das die übrigens nicht völlig ausgeführte Ausrottung der Kanaanititer innerlich rechtfertigt, die Verteidigung der religiösen und volklichen Existenz Israels. „Die Vorzeit hat das offen als heilige Pflicht und göttliches Recht erklärt, was die Aufgabe der Selbstbehauptung und Selbstentwicklung von den Völkern forderte (H. Schell).[9*])

Nächstenliebe der Heiden.

Eine solche Betonung der umfassendsten Nächstenliebe wie in der Jahwereligion war in den heidnischen Religionen überhaupt nicht möglich. Denn hier fehlte die Vorbedingung für sie, der Glaube, daß alle Menschen Brüder sind als Kinder eines Vaters und einer Mutter, und der Glaube an ein höheres gottgesetztes Ziel des Menschen und der Menschheit. Gewiß, die allgemein menschliche Empfindung milder Menschenliebe ist auch im Altertum geschätzt, auch in Babel und in Ägypten. Das lehren die Beschwörungstexte des Zweiströmelandes, seine Weisheitssprüche und Gesetzbücher, zeigt das altägyptische Totenbuch und die ägyptische Spruchweisheit. Aber wo ist in den heidnischen Religionen das Gesetz, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, wo der Gedanke, daß die Übung der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit Dienst Gottes ist, der mehr Wert hat als alle Festversammlungen und Opfer? Auch Plato hat gefordert, niemand Böses zu tun, auch die Stoiker haben die allgemeine Menschenwürde und die allgemeinen Menschenrechte verkündet. Aber Plato denkt nur an die Aristokratie der wenigen Gebildeten, und die Stoiker sind in der Praxis trotz ihrer theoretischen Gleichsetzung der Barbaren doch die exklusiven aristokratischen Griechen geblieben. Viel höher ist deshalb Israels Stellung dem Fremden gegenüber zu werten, wenn auch die volle Gleichheit aller Menschen, wo „alle eins sind in Christus", erst in der messianischen Zeit erwartet wird, weil zunächst der Gedanke der Erwählung Israels das Aufblühen der Idee der vollen Gleichheit aller Menschen in Gott noch hemmen mußte.

Der Dekalog.

Der Satz: „Du sollst Gott lieben mit deiner ganzen Seele und deinen Nächsten wie dich selbst" enthält die ganze Sittenlehre. Aber er bedarf als Wegweiser für die vielgestaltigen Verhältnisse des Lebens der anwendenden Auslegung. Diese

gibt in den Hauptsachen der Dekalog. An seinem mosaischen Ursprunge in der dem Buche Exodus (20, 1—7) wie Deuteronomium (5, 6—18) zugrunde liegenden Urgestalt zu zweifeln, liegt ein genügender Grund nicht vor, sobald man von den Apriorismen der modernen Entwicklungsschematiker absieht. Die Orientkunde hat uns die hohe Kulturstufe der altorientalischen Welt schon lange vor Moses wieder enthüllt und gezeigt, daß der größte Teil der Forderungen der zehn Gebote zum uralten Besitzstande der Menschheit gehört.

Ganz irrig ist es aber, in allen zehn Geboten etwas spezifisch Israelitisches zu sehen. Sie sind vielmehr in ihrem Wesen zu betrachten als „das in die Herzen der Menschen geschriebene Gesetz", sind „die ersten und gemeinsamen Gebote des Naturgesetzes" (Thom. Aq.), also auch älter als Moses. Darum befiehlt der römische Katechismus, im christlichen Unterrichte dem Volke einzuschärfen, daß mit den zehn Geboten des Moses von Gott nicht ein neues Gesetz gegeben, sondern das im Anbeginn dem menschlichen Geiste eingeprägte Gesetz wieder aufgefrischt sei[10*]. Die hohe Moral des altägyptischen Totenbuches mit ihrer Regelung des Verhältnisses des Menschen zum Menschen ist deshalb für die israelitische Sittenlehre so wenig eine Schwierigkeit wie der ethische Hochstand der altbabylonischen Hymnen und der Šurpuserie — in Ägypten wie in Babel liegen neben dieser relativ hohen Moral übrigens unausgeglichen in Mythologie und Ritus viele grausame und obszöne Dinge, an denen man sich nicht stieß — oder wie der buddhistische Pentalog mit dem Verbote des Tötens, des Stehlens, der Unwahrheit, der Unkeuschheit und der Unmäßigkeit. Das alles sind Gebote, deren Kenntnis der Mensch an sich hat, weil sie „sogleich aus den ersten allgemeinen Prinzipien bei einiger Überlegung erkannt werden können" (Thom. Aq.).

Was aber diese um der Existenz der menschlichen Gesellschaft willen notwendigen Gebote der zweiten Tafel über alle religionsgeschichtlichen Parallelen emporhebt, ist das Verbot der Begierde nach Weib und Gut des Nächsten. Dieses Verbot meint allerdings nicht den blassen, abstrakten Gedanken, sondern das ungezügelte leidenschaftliche, wie etwa

die Rachgier zur Rachetat unmittelbar zur Tat disponierende Begehren. Das Verbot der Begierde nach fremdem Gute trifft auch den Geist des Mammonismus, der „die Überlegenheit der eigenen Kaufkraft und die Gunst des Schicksals ausnutzt, um den Nächsten um seinen festen Grundbesitz zu bringen und so dem Proletariat zuzuführen“ (H. Schell). So ist es wenigstens von dem Verfasser der Königsbücher aufgefaßt; denn in einer solchen ungezügelten Begierde nach Naboths Weinberge bestand die von Elias gerügte Sünde Achabs. In diesem Verbote der Begierde steht der Dekalog ganz einzigartig da im alten Orient. Im Gesetzbuche Hammurapis ist das „Sichgelüstenlassen“ lediglich die Vorbedingung der geschehenen Tat und von dieser keineswegs als selbständiges Vergehen geschieden. Das Verbot auch der Begierde mußte aber der Ausgangspunkt immer tieferer Verinnerlichung der Gesetzeserfüllung werden in der Bekämpfung aller Gedankensünden, die sich bis zu der Richtschnur verdichtet hat: „Auf alle Art bewache dein Herz (d. i. dein Denken), denn davon geht das Leben aus.“ 11*)

Die drei ersten Gebote.

Die Grundlage des Dekalogs sind die drei Gebote der ersten Tafel. Sie geben den Geboten der zweiten Tafel durch die Beziehung auf Gott erst Ewigkeitsgehalt; denn durch sie wird die ganze Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens allein unter Jahwes Willen gestellt. Diese einzigartige Höhenlage der ersten Tafel wird durch den dem Verbote der Abbildung Jahwes parallelen Zug der Bilderscheu im südarabischen Kult so wenig gestört wie durch die mit dem Verbote der Verunehrung des göttlichen Namens zu vergleichende, ebenfalls auch südarabische Scheu vor der Aussprache des Gottesnamens und seine Ersetzung durch sumhu, d. i. sein Name, oder durch die formale Berührung des israelitischen Sabbats mit dem babylonischen Sabbattutage. In Israel gehört nach dem ersten Gebote der Mensch Gott auf Grund der Bundesverpflichtung, und zwar ihm allein. In Babel dagegen gehört der Mensch der irdischen Welt, dem Staatswesen, dessen Zwecken auch die Götter dienen. Der geistige Bundesgott soll durch Bilderdienst nicht in das Gebiet der Sinnlichkeit und des Geschaffenen herabgezogen, durch

leichtfertigen, lästernden, betrügerischen und abergläubischen Gebrauch seines Namens nicht entehrt werden. Seinem Dienste gehört jeder siebente Tag als Opfer seiner Diener. Die übrigen sechs Tage der Woche aber sollen in Nachahmung der schöpferischen Tätigkeit Gottes der Arbeit geweiht sein. Diese erscheint somit im Gegensatze zur Arbeitsscheu der alten Welt als religiöse Pflicht aller Menschen[12*]). Das Sabbatsgebot wird also dem doppelten Ziele des Menschen gerecht, der Beherrschung der Welt und der Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit im Dienste Gottes. Jene einseitige quietistische Kultur des Innenlebens, wie sie etwa Indien hervorgebracht hat, konnte deshalb in Israel keine Stätte finden, während andererseits das der Arbeitspflicht korrelate Sabbatsgebot jene Anbetung der Arbeit und des Fortschrittes nicht aufkommen ließ, die unsere Zeit charakterisiert. Das Sabbatgebot wurzelt aber, wie seine Motivierung insbesondere in der Form des Deuteronomium mit der Hinweisung auf Jahwes Befreiungstat und auf die Ruhe für Menschen und Tiere lehrt, in der Gottes- und Nächstenliebe. Durch diese Beziehung auf den Kern der Religion gibt es dem ganzen Zeitverlauf seine religiöse Weihe, heiligt ihn Jahwe, als dem Herrn der Zeit. Es sichert aber so auch den unteren Schichten der Menschheit ihren Anteil an den höchsten Kulturgütern und ein menschenwürdiges Leben. In den regelmäßigen Synagogalversammlungen mit Gebeten, heiligen Lesungen und Unterweisungen ist der Sabbat dann später für die Jahweverehrer der ganzen Oikumene zum religiösen Erzieher geworden und insbesondere der Religion Babels gegenüber das Wahrzeichen des Jahwismus[13*]). Mag deshalb immerhin in Babel eine Analogie zum israelitischen Sabbat sich finden in einem periodisch wiederkehrenden kultischen Bußtage Sabattu zur Versöhnung der Götter, der Geist des israelitischen Sabbats fehlt. Wenn jener babylonische Bußtag deshalb wirklich der Ausgangspunkt des israelitischen Sabbats war, so ist jedenfalls jene Form hier mit ganz neuem Lebensinhalt gefüllt. Der Sabbat ist in Israel kein Tag abergläubischer Furcht mehr und durch seine Loslösung von den Mondphasen von jeder astrologischen Beimischung befreit.

Die zehn Gebote sind aber in Israel so wenig die ganze Ethik wie im Christentum. Sie sind vielmehr aufzufassen als „der Hauptinbegriff der Einzelgesetze, die an verschiedenen Stellen der Heiligen Schrift verzeichnet sind" (Philo) und von ihnen abhängen, „wie die zehn Gebote wiederum von jenen beiden, dem Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten" (Augustinus). Im einzelnen ausgebaut, gewissermaßen in Scheidemünze umgesetzt, sind die ethischen Grundgedanken des Dekalogs in fortschreitender Anwendung auf die vielgestaltigen Lebensformen in den späteren Gesetzessammlungen und in den Unterweisungen der alttestamentlichen Weisheitsbücher, am umfassendsten in dem Handbuche der frommen Lebensführung des Jesus Sirach. So ist die Sittlichkeit von den einfachsten Grundprinzipien ausgehend, dem Neuen Testamente entgegengewachsen, das Gesetz der Erzieher auf Christus!

Speise- und Reinheitsgesetze.

Daran ändern auch die so oft verkannten Speise- und Reinheitsgesetze[14*]) nichts. Daß diese in ihrer Grundsubstanz, unbeschadet des jungen Alters der betreffenden Partieen der Tora in ihrer heutigen Form, uralt sind, sollte im Lichte der modernen Religionsvergleichung nicht mehr bestritten werden. Diese Satzungen wurzeln nämlich in dem weitverbreiteten alten Begriffe der religiösen Reinheit und Unreinheit, der an sich und ursprünglich mehr von einem alten Dämonenglauben ausgeht, als vom natürlichen Ekel und hygienischen Rücksichten, ohne daß diese Dinge aber ganz ausgeschaltet werden dürften. In Israel sind diese alten Gebräuche umgebildet und der geistlich-sittlichen Jahwereligion eingeordnet in der kultischen Heiligkeitsidee eines Königreichs von Priestern und eines heiligen Volkes, dem nichts Unreines und den Dämonen Gehöriges anhaften darf. So begreifen sich die zahlreichen Parallelen zu diesen Gebräuchen bei anderen Völkern, beispielsweise der Unreinheit von Schweine- und Kamelfleisch, von Raubtieren und Vögeln, des männlichen Samens, der Menstruierenden und des Leichnams bei den stammverwandten Südarabern, die bei so vielen Völkern vorkommenden kultischen Waschungen und Bäder. Alle diese alten Sitten sind aber in der Jahwereligion aus der natur-

haften Sphäre in das Gebiet der religiösen Sittlichkeit emporgehoben durch ihre Aufnahme in den Organismus der religiösen Gesetze des heiligen Bundesvolkes, insbesondere durch ihre Beziehung zu den Opfern. So hat ihre Beobachtung durch die Unterordnung unter den göttlichen Willen inneren Wert gewonnen, weil sie auf Grund der Bundesverpflichtung des Volkes eine Erfüllung religiöser Pflichten, ein heiliger Gottesdienst geworden ist.

Aber auch abgesehen hiervon, springt ein gewisser innerer Wert dieser Observanzen in die Augen, wenn man sie wie das damit zusammenzustellende Fasten mit unseren Kirchengeboten vergleicht und unter dem Gesichtswinkel der Aszese betrachtet. Diese ist der alttestamentlichen Religion so wenig fremd gewesen wie den Ägyptern, Babyloniern und alten Arabern, dem Brahmanentum, dem Buddhismus und der neuplatonischen Philosophie. Sie war eben damals so gut wie heute ein notwendiges Mittel der Selbstzucht für jeden, der ernstlich nach Selbstvervollkommnung ringt. Aber in der Jahwereligion ist sie wurzelhaft erhaben über allen Naturalismus und Pantheismus, weil sie als von Gott gefordertes sittliches Opfer zum Zwecke der Läuterung und der Heiligung betrachtet wurde. Außerdem mußten diese Reinigkeitsgesetze insbesondere der Vertiefung des Sündenbewußtseins dienen. Denn die leibliche Reinigkeitsidee und -Praxis war eine stete stumme symbolische Predigt (Philo) der Seelenreinheit. Schon die pharisäische Schriftgelehrtenüberlieferung hat diese Dinge auch als heilsame Erziehungsmaßregeln aufgefaßt, die die Angewöhnung der Selbstbeherrschung zum Zwecke des Gehorsams als Ziel haben. Die Speisegesetze mit ihren Schranken für die Eßlust, die Reinigkeitsgesetze mit ihrer Beschränkung des Geschlechtsverkehrs für gewisse Zeiten sind nicht nur eine Diätetik des Leibes, sondern auch der Seele. Jeder Pädagoge weiß es außerdem, Treue im kleinen schafft der Willensburg die Vorwerke für opfervolle Treue im großen. Strenge Selbstzucht war aber für die rassenhaft recht sinnlich veranlagten Jahweleute besonders notwendig in Anbetracht der steten Lockungen des verführerischen kanaanitischen Götzendienstes mit seinen rauschenden Festen und wüsten Ausschweifungen. Diesbezüglich darf deshalb auch der religiöse Absonderungsgedanke als ratio legis wenigstens nicht ganz außer acht gelassen werden. Dort in der Naturreligion die schrankenlose Hingabe an die Natur mit ihren Kräften und Trieben, hier Beherrschung dieser Triebe im Dienste der Gottheit. So sind diese uns auf den ersten Blick so sonderbar anmutenden Gebräuche im Ringen um seine Existenz für Israel ein „Panzer des Monotheismus“ und seines Sittengesetzes geworden. Darum waren die Reinigkeitsobservanzen auch zahlreicher und strenger für die Priester und

die Naziräer, die alttestamentlichen Mönche. Denn diese Stände waren mehr als die gewöhnlichen Israeliten zum heiligen Kampfe verpflichtet für Jahwe und seine Religion. Eine Gefahr für die wesenhafte Sittlichkeit konnten diese peripheren Dinge nur werden durch ihre mißbräuchliche Versetzung in das Zentrum der Sittlichkeit, durch ihr überaus starkes Anschwellen in der späteren Zeit, durch die Übertragung von Standesvorschriften auf das ganze Volk und durch die pharisäische Umzäunung der alten Vorschriften mit neuen „Überlieferungen". Daß diese Gebräuche in der alttestamentlichen Religion aber in der Tat nur periphere Bedeutung haben, lehren die Propheten, die Psalmen, Job, die Sprüche, Jesus Sirach, bei denen allen sie gegenüber dem eigentlichen Sittengesetze keine Rolle spielen.

---

6. Kapitel

Kult und Recht.

Kult und Sittlichkeit.

Wie die kultische Reinheit, so hat im Gegensatze zu den übrigen Religionen des Altertums der ganze Kult in der alttestamentlichen Religion nie vor der Sittlichkeit gestanden. Moses ist in der alttestamentlichen Überlieferung kein Priester; die Einsamkeit mit Jahwe und sein prophetisches Wirken ist nach den pentateuchischen Quellen bei ihm die Hauptsache, nicht der Kult. Im Dekalog steht nur die Heilighaltung des Sabbats als kultische neben den sittlichen Pflichten, im Bundesbuche außerdem die Teilnahme an den drei Hauptfesten des Jahres und die Entrichtung der Erstlingsopfer zur Erhaltung des öffentlichen Kultes und seiner Diener. Auch das Deuteronomium zielt viel mehr auf Sittlichkeit als auf Kultus. Samuel sprach schon das Donnerwort: „Gehorsam will ich, nicht Opfer.“ Damit klingen die Psalmen zusammen, und den Schriftpropheten von Amos und Osee an steht die kultische Form dem sittlichen Inhalte der Religion allezeit nach. Ihre Anklagen gegen das Volk richten sich in der Hauptsache auf sittliche, nicht auf kultische Verfehlungen. Aber den Kult an sich verwerfen auch sie nicht. Was sie mit ihren scharfen Worten so oft zurückweisen, ist trotz des Tadels habgieriger und ehrfurchtsloser Mißbräuche nicht der Kult selbst, sondern der veräußerlichte Kult des bloßen opus operatum ohne die in der kultischen Form symbolisierte innere Herzenshingabe an Gott. Ein solcher Kult ist ihnen freilich Lüge und als Abfall von der Idee der Jahwereligion heidnischem Wesen gleich. Deshalb fordern die Psalmen reines

Herz, reine Zunge und reinen Wandel, nicht reiche Opfer für das Erscheinen vor Jahwe. Und in den Weisheitsbüchern, deren Absicht doch dahin geht, das ganze Leben mit dem Geiste der Religion Jahwes zu durchtränken, spielt der Kult neben den sittlichen Geboten und der Liebestat nur eine sehr untergeordnete Rolle. „Wer das Gesetz beobachtet, bringt viele Opfer, ein Heilsopfer schlachtet, wer auf die Gebote achtet; wer Liebe übt, bringt ein Speiseopfer dar, und wer ein Almosen gibt, schlachtet ein Dankopfer: das Wohlgefallen des Herrn ist, vom Bösen abzustehen, und Versöhnung bringt, abzustehen von der Ungerechtigkeit" (Sir. 35, 1—5). Dagegen war beispielsweise „die innere Verfassung des Offizianten in Ägypten den himmlischen Geistern ebenso gleichgültig, wie das Verdienst oder die Verdienstlosigkeit des Verstorbenen dem Richter der Unterwelt Osiris; damit er der Seele den Eingang in die Aalugefilde öffnete, genügte es, daß sie die liturgischen Formeln aussprach, und wenn sie nach dem vorgeschriebenen Texte versicherte, daß sie nicht schuldig sei, so glaubte er ihr aufs Wort" [15a*]. Die Wirksamkeit des Gebetes wie des Opfers hing lediglich ab von der Richtigkeit des Ritusvollzugs in Handlung und Wort. So begreift es sich sowohl, daß die Jahwereligion das Aufhören des äußeren Kultes im Exil nicht nur überdauert hat, sondern gerade in dieser Zeit innerlich erstarkt ist, als auch daß das nachchristliche Judentum durch das Aufhören des Tempelkultes innerlich so wenig berührt worden ist, während die heidnischen Religionen des alten Orients so gut wie die des Okzidentes mit ihren Tempeln zusammengebrochen sind [15*].

Alter des Kultes. Da das Bedürfnis eines äußeren Kultes als wertvollen Mittels des Aufstiegs der Seele zu Gott mit der Religion im Menschenwesen gegeben ist, so daß es eine Religion ohne Kultstätte, Opfer und Priester so wenig gegeben hat wie einen Staat ohne Beamte und Steuern, ist der Kult auch in Israel als uralt und vormosaisch anzusprechen. Das zeigen die Quellen der Vorgeschichte Israels, sowie die Gesetzessammlungen des Pentateuch, die hie und da, z. B. in dem Altargesetz des Bundesbuches, vormosaische Gebräuche wiederspiegeln [16*]. Gewisse Grundelemente auch der priesterlichen Gesetzgebung des Pentateuch sind deshalb zweifellos älter als ihre älteste Kodifikation.

Außer-israelitische Parallelen.

Selbstverständlich ist es, daß auf dem Gebiete des Kultes die Parallelen mit den Kultformen anderer Völker überaus zahlreich sind. Heilige Orte und Zeiten, Gottgeweihte, Priester und Oberpriester, Gebete, Opfer und heilige Riten, kultische Gewänder und Geräte, Weihegeschenke und Abgaben haben sie alle. Besonders auffallend ist die Übereinstimmung des A. T. mit dem altarabischen Opfer-, Fest- und Wallfahrtswesen. Auch ägyptische Parallelen werden noch mehr zu ihrem Rechte kommen müssen. Aber nur naiver Sinn kann in solchen formellen Parallelen Schwierigkeiten für den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion sehen. Diese äußeren Formen des Kultes, deren Entstehung zum großen Teil in einer für uns völlig unfaßbaren prähistorischen Zeit liegt, die zum Teil sicher der vorpolytheistischen Zeit der Menschheit schon angehören, sind der Jahwereligion und der übrigen altorientalischen Welt ebenso gemeinsam wie christliche Kultformen dem Christentum und der griechisch-römischen Kulturwelt. Moses hat nicht neue Kultformen geschaffen, er hat „das Vorhandene dem Jahwedienst eingeordnet, wo es not tat, gereinigt, und den Trieb zur Vergeistigung, Umdeutung, Symbolisierung eingepflanzt“ (P. Volz). So ist das ursprünglich Naturhafte in vielen Gebräuchen für Israel gerade zu einem Damme gegen die Naturreligionen geworden. Man muß nämlich manchmal sehr scheiden zwischen dem ursprünglichen Sinne eines Ritus und zwischen der Bedeutung, die die offizielle Religion in Israel mit ihm verbunden hat. Was recht ist im Christentum, muß für die Jahwereligion billig sein. Mag deshalb beispielsweise die den Jahweleuten mit Ägyptern und Phöniziern, Arabern und Syrern, Persern und Indern, Negern und Polynesiern gemeinsame, sicher vor Moses und vor Abraham im Orient schon geübte Beschneidung ursprünglich immerhin nichts weiter gewesen sein als die Aufnahme in den Verband der heiratsfähigen Männer: in der alttestamentlichen Religion ist sie zum religiösen Reinigungs- und Heiligungsakt geworden in der Weihe des Beschnittenen zum Gliede des heiligen Volkes Jahwes, dessen Lebensquell wiederum wie in Abraham geweiht wird, damit er wie jener in neuen Gliedern des heiligen Volkes Vater neuer Kinder

der Gnade werde. Die Deutung auf die Beschneidung des Herzens gehört wahrscheinlich erst der weiteren symbolischen Ausdeutung an. So bedeutet die Beschneidung in Israel etwas ganz anderes als die Emanzipation des Fleisches in der Berechtigung zur Teilnahme an den Ausschweifungen bei den afrikanischen Negern[17*]).

Symbolik des Kultes.

Der den ganzen alttestamentlichen Kult durchziehende symbolische Grundzug ist aber der Ausdruck der Gottesgemeinschaft in äußeren Sinnbildern. Gottes soll in Liebe der Mensch sein mit allem, was er ist und hat. Darum weiht die Religion in ihren Riten, Opfern und Festen dem Ewigen seine Person und seinen Besitz, das Land und das Volk, den ganzen Zeitenlauf, die Wochen, Monde und Jahre. Durch diesen im Kult symbolisierten Gedanken der Gottesgemeinschaft bringt die Teilnahme am Kult Seligkeit für den Frommen, der in Jahwes Heiligtum seines Herzens Heimat sieht[18*]).

Pädagogischer Zweck.

Mit diesem symbolischen Zuge des Kultes hängt sein pädagogischer Zweck zusammen, ein heiliges Volk Jahwes zu erziehen zur Ebenbildlichkeit Gottes. Dieser Zweck ist besonders in dem priesterlichen Gesetzbuche betont[19*]). Er zeigt sich namentlich deutlich in den israelitischen Festen. Das Dogma der entwicklungsschematischen Schule, daß die Feste Israels nichts seien als Natur- oder Erntefeste, die erst später kalendarisch festgelegt seien, ist heute durch die Orientforschung überwunden. Die Feste waren im alten Orient allgemein kalendarisch festgelegte Mond- und Sonnenfeste, Feiern der Vorgänge am Himmel, altes Kulturgut, das der Bauer von den Wissenden annahm und die Feier der Ernteabschlüsse danach bestimmte und damit verband. In Israel sind diese Feste als Gedenktage Gefäße für einen ganz einzigartigen religiösen Inhalt geworden. Dieser steht in derselben Weise im Vordergrunde wie etwa bei unserem Weihnachtsfeste die Erinnerung an die Geburt Jesu. So wurden diese Feste aus bloßen Naturfesten Feste der Gnade, religiöse Erinnerungsfeste, Feste der in der Geschichte seines Volkes wirkenden Liebe Jahwes, Tage, die nicht der Ausschweifung dienten wie die wüsten Feste der Kanaaniter, sondern der heiligen Ruhe

und Freude, der Erbauung in einem würdigen Gottesdienste und der Belehrung in heiligen Lesungen und Ansprachen. Vom Sabbat, dem Sabbatjahr und der Begründung dieser Institutionen ist außerdem zu schließen, daß auch bei den übrigen Festen soziale Motive der Humanität mitgewirkt haben.

Das Bewußtsein der religiösen Symbolik des Kultus im einzelnen und die Erhebung über die äußere Form zum Sinn und Kern war natürlich bei den Israeliten ebenso verschieden wie bei den Christen das Bewußtsein der Symbolik ihres Gottesdienstes im einzelnen. Der Versuchung, den äußeren Kult von der Peripherie ins Zentrum der Religion zu verlegen, sind hier wie dort immer weite Kreise des Volkes erlegen. Darum durchzieht die Polemik gegen die veräußerlichende Auffassung die Schriften der Propheten, die Psalmen und die Weisheitsbücher. In diesem Kampfe hat der Geist immer mehr gesiegt über die Formeln, Bilder und Gebräuche. Die heidnischen Religionen dagegen sind in den Äußerlichkeiten stecken geblieben und im Aberglauben erstickt. Veräußerlichung.

Babels offizielle Staatsreligion war ein Kultus magischer Formeln und Gebräuche, abergläubischer Furcht und Erwartung, ein Aberglaube von fast unglaublicher Naivität. „Die ägyptische Religion ist in all den Jahrtausenden ihres Bestehens das geblieben, was sie von Anbeginn war, eine mit wechselnder Klarheit ausgearbeitete, für alle Lagen des Diesseits und Jenseits angewendete, für Götter wie Menschen gleich wichtige Magie" (A. Wiedemann). In der Religion des priesterlichen Brahmanismus Indiens war Kult und Opfergebet stärker als die Gottheit, so daß der Priester die Götter beherrschte, indem er ihnen diente. Im Rig-Veda schimmert der Zauber wenigstens durch, und den Atharva, das Buch der magischen Lieder und Sprüche, beherrscht er ganz. Dagegen hat sich „unter allen Völkern der alten Welt wohl keines so frei von Aberglauben und jeder daraus entspringenden Zauberei gehalten wie die Juden" (A. Lehmann), obgleich diese Dämonen, wie heute die palästinensischen Ausgrabungen zeigen, besonders von Ägypten her lange genug angeklopft haben. Auf den ethischen Willensgott Jahwe kann der Mensch durch kein Mittel zauberhaft einwirken. All- Aberglaube und Zauberei.

Zauberei ist deshalb, wie im Bundesbuche, so im Deuteronomium, aufs strengste verboten, und schon von Saul wissen wir, daß er auch praktisch dieses Gesetz durchgeführt hat[20*]). Deshalb hat die Religion des A. T. keine Zaubersprüche und magische Gebetsformeln, weder selbständig, noch in Verbindung mit den Opfern, obschon diese wohl nie ohne Gebete dargebracht sind. Jahwe kann nicht gezwungen werden wie Varuna, von dem es im Rig-Veda[20 a*]) heißt: „Wie der Wagenlenker das angebundene Roß, so lösen wir zur Gnade, o Varuna, deinen Sinn mit Liedern.“ Vielleicht will die spätere Sitte mit dem Verbote der Aussprache des heiligen Jahwenamens und seinem Ersatz durch Elohim (= Gott), später durch Adonaj (= Herr) auch gegen die Gefahr magischen Aussprechens des göttlichen Namens kämpfen. Das Gebet ist im A. T. — dies zeigen vor allem die Psalmen — wie sonst in keiner Religion des Altertums lediglich inniger Herzensverkehr mit Gott.

Mantik. Wie die Zauberei verbietet das A. T. auch alle Mantik[21*]). Das in der alten Zeit von den Priestern gehandhabte Losorakel zur Erkundung des Willens Jahwes, die Urim und Tummim, verschwand unter dem Einflusse der Propheten schon frühe. Bei der Rückkehr aus dem Exil war es so sehr der Vergessenheit anheimgefallen, daß es niemand mehr zu handhaben verstand. Mit dieser Sachlage vergleiche man die Rolle, die das Zauber- und Orakelwesen, das Wettermachen und der Regenzauber, die Astrologie, die Vogel- und Leberschau in den übrigen Religionen des Altertums gespielt hat. Man denke beispielsweise an die Kombinationen gebrochener und ungebrochener Linien in der Naturdivination des chinesischen Taoismus, an die sonderbaren Zaubermittelchen, wie Verbrennen der Bilder der Dämonen, Schnurknoten, Abschälen einer Zwiebel, Verbrennen einer Dattel, einer Palmenrispe, einer Wollflocke, Applizierung des Herzens eines weißen Lammes, durch die der Babylonier in Verbindung mit der geflüsterten Rezitation seiner Zauberformeln die Macht der den Menschen schädigenden Dämonen brechen zu können glaubte. Wie tief solche Dinge außerhalb Israels überall in die Volksseele hineingewachsen waren, lehrt noch die Stoa,

die trotz ihres verhältnismäßig hohen, freilich pantheistischen, Gottesbegriffes im Orakelwesen und der Traumdeutung die volkstümliche Religion festgehalten hat.

In Israel waren deshalb die Priester nicht auch Zauberer und Zeichendeuter wie in Babel und in Ägypten, ja nicht einmal ausschließlich Opferer, sondern wenigstens auch Lehrer der Religion, die „Jakob Jahwes Rechte lehren sollten und seine Tora Israel", wie es im Segen des Moses heißt[22*]. So wurde das Gesetz nicht etwa eine Geheimlehre wie in Ägypten, wo man die Gesetze sogar der Schrift nur ungern anvertraute, sondern eine öffentliche Macht im Volke, und die Priester waren das lebendige öffentliche Volksgewissen. Als Interpreten des Willens Jahwes im Lehren und Auslegen des Gesetzes übten sie auch gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung des Rechtes aus, da diese sich auf der Grundlage ihrer Rechtsentscheidungen vollzog. **Priester.**

Diese Stellung der Priester zeigt schon, daß die Religion Israels ferne war jener Überspannung der Opfer, wie wir sie etwa in Indien treffen mit dem Satze: „Die Opfer sind der Nabel der Welt." Gegen die veräußerlichte Auffassung der Opfer und der übrigen Kultgebräuche als um ihrer selbst willen wertvoller Dinge haben die Propheten scharf reagiert, weil so die innere Berechtigung der Opfer fiel und der Kult dem heidnischen Wesen gleich wurde. Das Opfer hat diesen berufenen Interpreten der Jahwereligion nur peripherischen Wert als wahrer Ausdruck des inneren Herzensverhältnisses zu Gott, indem es im Brandopfer die Abhängigkeit von ihm, die Gemeinschaft mit ihm beim Opfermahl der Friedopfer und das Sünden- und Schuldbewußtsein beim Sünd- und Schuldopfer symbolisch darstellt. Die anthropopathische Auffassung des Opfers mag in der Terminologie in Ausdrücken wie „Speise Jahwes", „Geruch der Beruhigung" noch nachklingen, innerlich ist sie überwunden. Die den Israeliten schon vor Moses wie den alten Arabern bekannten Feueropfer, die weder die Ägypter noch die Babylonier der älteren Zeit hatten, die aber im Gottesdienste Israels allein als für Jahwe geeignet verwendet sind, schließen sie aus, weil sie zeigen, **Opfer.**

daß Jahwe weder nach Blut dürstet noch Speise und Trank will. Die Speise- und Trankopfer und das ausgegossene Blut, soweit sie nicht verbrannt wurden, sind deshalb als Weihegaben zu betrachten. Mehr als sonst im alten Orient tritt auch bei den israelitischen Opfern die wohl schon allen blutigen Opfern in dem Gedanken der Stellvertretung innewohnende Sühnungsidee hervor. „Denn das Leben des Leibes ist im Blute, und das Blut bewirkt Sühne durch das in ihm enthaltene Leben.“ Vom Altar kommt deshalb die Sühne[23*]). Besondere Sünd- und Schuldopfer hat keine andere altorientalische Religion; aber gerade sie, die doch besonders geeignet waren, in der steten Predigt der menschlichen Sündhaftigkeit gegenüber der göttlichen Heiligkeit das Schuldbewußtsein zu vertiefen, die Idee der Verantwortlichkeit zu stärken und den Menschen innerlich von der Sünde abzuwenden, stehen unter den alttestamentlichen Opfern an der ersten Stelle, prävalieren auch im Priesterkodex durchaus.

Propheten und Opfer. Die Propheten lehnen aber die Opfer nicht überhaupt ab, wie man zu entwicklungsschematischen Zwecken in viele, die heidnische Veräußerlichung bekämpfende Stellen des A. T. hineingelesen hat[24*]). Bringen doch Samuel und Elias selbst Opfer dar, Osee sieht das Aufhören der Opfer und Feste als eine Strafe an[25*]), und eine vorurteilslose Interpretation jener Stellen im Zusammenhange der Bücher lehrt, daß es lediglich die veräußerlichten Opfer sind, die die Propheten, Psalmendichter und Weisheitslehrer bekämpfen, jene Meinung, die durch Opfer Gott bestechen oder gar nach heidnischer Auffassung zwingen zu können wähnte, die aber von der sittlichen Qualität des Opfernden absah. Auch Michäas verwirft die Opfer an sich nicht als widergöttlich, sondern nur ihre heidnische äußerliche Auffassung, die an den Opfern an sich, an ihrer Zahl und Art hängen bleibt. Diese heidnische Auffassung des Opfers, die selbst vor dem „Gräuel“ des Menschenopfers nicht zurückschreckte, die das Keuschheits- und Mannheitsopfer, den Unzuchtsdienst Gottgeweihter, die Tempelprostitution in heidnischen Religionen gezeitigt hat, alles Dinge, die die Jahwereligion perhorreszierte, mußten die Propheten freilich aufs schärfste bekämpfen. Dasselbe gilt von jener heidnisch-mechanischen Auffassung, wie wir sie bei Babyloniern und Ägyptern, bei Moabitern und Phöniziern, bei Juden und Griechen finden, die durch die Opfer die Gottheit zwingen zu können meinte. Denn auf Jahwe kann der Mensch, der „vor ihm nur Staub und Asche ist“[25a*]), nicht zwingend einwirken. Darum hat das A. T. bezeichnenderweise kein eigentliches Bittopfer.

Der Tempel.

Dem Kampfe der Propheten gegen die heidnische Opferauffassung geht parallel ihr Kampf gegen die abergläubige Wertung des Tempels als eines zauberhaft schirmenden Palladiums, das den Bestand des Reiches und die Sicherheit seiner Hauptstadt gewährleistete, trotz aller Sünde und Gottlosigkeit des Volkes 26*). Durch diese Stellung der Propheten zum Tempel wird aber die Einzigartigkeit der Jahwereligion gerade bezüglich der Kultstätte nicht berührt. Sie zeigte sich vorzüglich in ihrer Bildlosigkeit und in der wurzelhaft mit der einzigen heiligen Lade gegebenen, vom Bundesbuche wenigstens schon in dem Sinne aufgestellten Forderung, daß zur selben Zeit nur ein Ort durch die Würde des Heiligtums ausgezeichnet sein solle. Später ist diese Forderung dauernd im Tempel zu Jerusalem wenigstens für Palästina allmählich völlig verwirklicht, so daß die Schriftpropheten nur noch ein legitimes Heiligtum kennen 27*). Außerhalb Palästinas hat man sich freilich an das Gebot der Einheit der Kultstätte auch nach dem Exil nicht für gebunden erachtet. Das bewies schon früher der Tempel von Leontopolis, zeigt heute aber auch der Tempel von Elephantine. Folge der Einheit des Kultortes war eine verhältnismäßig geringe Zahl von Opfern und die Notwendigkeit für den Frommen, in der Regel ohne die äußeren Kultformen Jahwe zu verehren. Beide Umstände mußten der Verinnerlichung der Religion in hohem Grade zugute kommen.

Religion und Recht.

Wie der Kult, so wird auch das alttestamentliche Recht als Wille Jahwes gefaßt. Es war in Israel so wenig von der Religion getrennt wie etwa in Babel oder im Islam. Die unseren ethischen, staatlichen und kirchlichen Gesetzen analogen Satzungen waren in einem religiösen Gesetzbuche vereinigt. Das zusammenhaltende Band war der Wille Jahwes, der auch die Quelle des Rechts war, so daß das ganze Leben als die Erfüllung eines heiligen Gottesgesetzes verlief. Die Grundlegung des israelitischen Rechtes war die mosaische Bundesschließung, also eine religiöse Tat, sein Fundament und das Motiv des rechten Handelns die Religion, Jahwes heiliger Wille. Der theokratische Gedanke war das Fundament der Staatsordnung Israels. So wurde das ganze Recht in das Gebiet der Religion hineinbezogen Als das den Fortschritt

der Humanität im Recht wirkende Ferment hat sie, auch alle Rechtsverhältnisse immer mehr durchdringend, in Israel geherrscht. In dieser Verwendung der Religion als sittigender Triebkraft des Rechts in solcher Reinheit und Kraft steht Israels Recht einzig da.

Altorientalische Rechtsparallelen.

Dies hindert aber nicht, daß als Mutterboden seines Rechts das altorientalische Recht erscheint. Wie das katholische Kirchenrecht in manchen Dingen geradezu eine Wiedergabe des weltlichen Rechtes ist, in anderen Dingen nur seine leichte Umbiegung, so ist es nicht anders mit dem Verhältnis des israelitischen „Kirchenrechts" — und Kirchenrecht war in Israel alles Recht — zu dem weltlichen Rechte des alten Orients. Das Corpus iuris canonici ist vom römischen und deutschen Recht beeinflußt, das israelitische Gesetzbuch vom altorientalischen. Das im Bundesbuche niedergelegte israelitische Recht ist nämlich das im Geiste der zehn Gebote wiedergeborene altsemitische Gewohnheitsrecht und war mutatis mutandis, soweit der Kulturzustand des Stammes und Volkes es zuließ, schon vor Moses im Gebrauch. Dieses Bundesbuch ist dann die Vorlage und seinem Inhalte und Geiste nach das Muster der späteren Gesetzbücher Israels geworden.

Demselben altsemitischen Mutterboden ist das in unseren Tagen wiederaufgefundene Gesetzbuch des Königs Hammurapi von Babel schon zur Zeit Abrahams erwachsen. Es ist darum weder überraschend, daß Bundesbuch und Kodex Hammurapi in der Formulierung der einzelnen Rechtsnormen als Bedingungssätze übereinstimmen, noch auch, daß sich zahlreiche Sachparallelen finden. Ebensowenig dürfen uns aus demselben Grunde die Parallelen zum israelitischen Recht aus Altarabien in Staunen setzen, um so weniger, da altarabische Einflüsse für die älteste Zeit in der Rechtsberatung des Moses durch seinen arabischen Schwiegervater Jethro klar genug angedeutet sind. Israelitisches, altarabisches, babylonisches Zivilrecht sind eben drei verschiedene Triebe aus der einen Wurzel des altsemitischen Landrechts. Auch in der nachmosaischen Zeit braucht man übrigens außerisraelitische Einflüsse auf das alttestamentliche Recht keineswegs auszuschließen. Daß auf der anderen Seite aber die Grundlage

des alttestamentlichen Rechtes in der Tat auf Moses zurückgeht, macht jetzt auch der Kodex Hammurapis in ähnlicher Weise recht wahrscheinlich wie die ethischen Sätze des altägyptischen Totenbuches die Abfassung des Dekalogs durch denselben Propheten.

Über den Parallelen zu außerisraelitischem Recht darf man aber auch die Differenzen nicht vergessen. Von Moses bis Esdras vollzog sich in Israel der gewaltige Prozeß der Wiedergeburt des altorientalischen Rechtes im Geiste des ethischen Monotheismus durch die Zurückstoßung des mit ihm Unvereinbaren und die Weiterbildung des Verträglichen. Auch auf dem Standpunkte des Panbabylonismus muß man zugeben, daß „die Jahwereligion es verstanden hat, diesen von außen kommenden Stoff sich anzueignen und in einzigartiger Weise zu entwickeln" (J. Benzinger). Darum steht das alttestamentliche Recht hoch über dem altorientalischen. Dies ist bei Besprechung des starken Hervortretens des Humanitätsgedankens schon nach dieser Richtung hin betont. Israels Recht ist nicht nur mit dem Kopfe, sondern auch mit dem Herzen geschrieben. Insbesondere erhebt sich das Deuteronomium hier so hoch über das Gesetzbuch Hammurapis, daß man hat sagen können: „Gibt es doch vielleicht keine größeren Extreme in der alten Rechtsgeschichte, als das Deuteronomium und Hammurapis Gesetz."[28*]) Hier sei etwa noch auf folgende Punkte hingewiesen: Im Kodex Hammurapis herrscht das starre Recht; die Basis des alttestamentlichen Rechts aber war nicht wie in Babel eine menschliche, sondern eine göttliche. Dieses Recht konnte deshalb auf Grund der Religion auch für jenes Gebiet Forderungen stellen, das außerhalb des eigentlichen Rechtsgebietes lag, und so insbesondere für die Armen und Unterdrückten eintreten. So kam in Israel auch die Billigkeit in den Rechtssatzungen zu größerem Einfluß, dieses um so mehr, da in zweifelhaften Fällen der Priester die Entscheidung gab. Ferner der Grundgedanke des Mosaischen Gesetzes, die religiöse Verantwortung, fehlt in dem babylonischen Gesetzbuche. Ebensowenig kennt dieses eine Kultgesetzgebung oder eine Verwendung des Rechts im Interesse der Hebung der Sittlichkeit, wie sie besonders das

Differenzen.

Deuteronomium auszeichnet. Hammurapi legalisiert das Zauberwesen und die Tempelprostitution, beide sind in Israel strengstens verboten. Die antimammonistischen Gesetze Israels haben bei Hammurapi keine Parallele; dieser begünstigt im Gegenteil eher die Anhäufung großer Vermögen. In Babel steht der herrschenden privilegierten Klasse des Königs, des Hofes und der Priesterschaft die beherrschte Menge gegenüber, die in den Augen des Königs nur als Sklavenhorde gilt. In Israel hat auch der König denselben Gesetzen zu gehorchen wie seine Untertanen; diese sind freie Bürger des Gottesstaates, dessen Magna Charta Jahwes Gesetz ist.

Niedriger orientierte Einzelheiten.

Wenn man einer solchen Höhenlage des israelitischen Rechts gegenüber in diesem oder jenem Einzelpunkte auf einen niederen Stand des alttestamentlichen Rechtes hingewiesen hat, so schwindet auch da der Schein des inneren Vorzugs, wenn der höhere Stand der babylonischen Kultur schon in der Zeit Hammurapis gebührend berücksichtigt wird. Das gilt beispielsweise von dem Fehlen der „Blutrache" in seinem Gesetzbuche, während sie Bundesbuch wie Deuteronomium und Priesterkodex als regelmäßig funktionierendes Rechtsinstitut, zum Zwecke der Sicherung der Unverletzlichkeit des Menschenlebens in verhältnismäßig milder Form (Freistädte!) aus der alten Zeit noch beibehalten haben, wo sie allein, wie jetzt noch in der arabischen Wüste, das Leben zu schirmen geeignet war. Von einem Widerspruche dieses Rechtsinstitutes gegen das 5. Gebot des Dekalogs kann so wenig die Rede sein wie von einem Widerspruche des deutschen Reichsstrafgesetzbuches (§ 211) gegen dieses Gebot. Auch für Israels Recht gilt nach allem das Wort Balaams: „Es ist ein Volk, das abgesondert wohnt und zu den (übrigen) Völkern nicht gerechnet werden kann."

Zweiter Teil.

Die Zukunftszielstrebigkeit der alttestamentlichen Religion.

7. Kapitel.

Rückblick und Ausblick.

Als **Resultat** ergab sich bisher: Auch außerhalb Israels leuchten uns einzelne Strahlen einer höheren Religion entgegen als Reste aus einer besseren Zeit und als Ergebnisse des gottgeleiteten natürlichen Ringens nach Gott; umgekehrt sind in Israels Religion noch nicht alle Züge lichte Vollendung. Sobald man aber das Ganze der alttestamentlichen Religion mit dem Ganzen der übrigen Religionen des Altertums vergleicht, muß man sagen: „Finsternis bedeckte die Erde und Dunkel die Völker, doch über Jerusalem erstrahlte Jahwe und seine Herrlichkeit über ihm.“[29*]) Rückblick.

Diese Überlegenheit der Religion des A. T. stellt sich noch herrlicher heraus, wenn wir Israels Geschichte und die Geschichte seiner Religion ins Auge fassen. Da zeigt sich, daß hier nicht nur ein einzigartiges **Licht** strahlt, sondern auch eine einzigartige **Triebkraft** wirksam war, eine Kraft, die diese Religion aufwärts geführt hat, während die anderen Religionen abwärts glitten, eine Kraft, die, von einzigartigen religiösen Heroen getragen, diese Religion zu einer noch heute fortwirkenden religiös-sittlichen Lebensquelle gemacht, Israel umgestaltet, die Welt erobert und die Menschheit erneuert hat. Diese Lebenskraft sehen wir in der Geschichte Israels an der Arbeit. Sie war die Ursache, daß diese Religion den fleischlichen Unterströmungen nicht erlag, sie vielmehr in zähem Kampfe allmählich überwand. Die Geschichte des Jahwevolkes wurde die Erziehung für ein Zukunftsziel, das von seinen Propheten vorherverkündet und vorbereitet ist. Ausblick.

dessen Verwirklichung eine Reihe von Schriften dieser Männer dienen, die ein einzigartiges Menschheitsbuch geworden sind. So hat die Jahwereligion als die stärkste Kulturmacht sich erwiesen, aber auch als einzigartige volkserhaltende und volksbelebende Macht.

Apologetische Beweiskraft.

Diese geschichtlichen Tatsachen fordern gebieterisch eine Erklärung. Links hat man es vergeblich mit der natürlichen Anlage der Semiten versucht, mit der Reflexion, dem Evolutionismus, der Übernahme religiöser Ideen von außen. Alle diese natürlichen Erklärungsversuche sind heute bankerott. Wer sich mit einem trostlosen Ignoramus nicht begnügen will und kann, ist deshalb gezwungen, die Erklärung des Glaubens, der Gottes Offenbarung und seine spezielle Leitung in jenen von der Geschichte konstatierten Tatsachen erkennt, als ein Postulat des vernünftigen Denkens anzunehmen. Klio senkt den Griffel, die atheistische Philosophie kann nur sagen: „Unerklärbare Tatsachen!" Die theistische Philosophie ruft freudig: „Gottes Licht und Gottes Kraft!"

Stellung zur Entwicklungslehre.

Die alttestamentliche Religion ist aber nicht fertig vom Himmel gefallen. In ihren heiligen Büchern spiegelt sich vielmehr die religionsgeschichtliche Entwicklung vieler Jahrhunderte, und gerade die heutigen Probleme stellen der Apologetik als Aufgabe die Erforschung der Entwicklung der alttestamentlichen Religion. Entwicklungsbegriff und Religionsgeschichte dürfen aber nicht aprioristisch in atheistischem Sinne gefaßt werden. Wie man für die Naturwissenschaften das Problem längst eingestellt hat auf die Formel: Schöpfung und Entwicklung oder Entwicklung ohne Schöpfung, so muß hier das Dilemma lauten: Offenbarung und Entwicklung oder Entwicklung ohne Offenbarung. Die Devise „Offenbarung und Entwicklung" entspricht aber durchaus den altchristlichen Anschauungen über den Fortschritt der Religion, wie ihn schon Vinzenz von Lerinum im 23. Kapitel seines Kommonitorium für die Religion Christi durch das Bild der Entwicklung des Menschenleibes klarzumachen gesucht hat. Für die alttestamentliche Zeit liegt die Sache noch günstiger. Denn während im N. T. die Offenbarung in den Aposteln abgeschlossen erscheint, ist hier auch eine heilspädagogische Erweiterung des

Umfanges, eine objektive Zunahme des Schatzes der offenbarten Ideen bei neuen Offenbarungsträgern keineswegs ausgeschlossen, vielmehr von vornherein anzunehmen, wie sie auch im lebendigen Bewußtsein der alttestamentlichen Geistesmänner liegt. Durch Gottes Offenbarung flossen Israel neue Mächte zu und brachten neue Kräfte. Die triebkräftigen Ideen sind also nicht durch Entwicklung geworden, sie sind als lebendige Keime durch Gottes Offenbarung in das Erdreich des Volkes Israel hineingesenkt und im Laufe der Offenbarungsgeschichte gemehrt. Sie sind gewachsen, indem sie tiefer erkannt und immer mehr realisiert wurden; sie haben sich aus dem Nährboden der natürlichen Religion heraus ihren äußeren Formenschatz geschaffen. So ist aus dem Keime der Baum geworden, in dessen Schatten Israel wohnte und die Menschheit wohnen sollte, wenn der Vollender erschiene. Mit diesem Entwicklungsbegriff verträgt sich auch ein wellenförmiges Fortschreiten des religiösen Gedankens über Höhen und über Tiefen, zumal in Israel, das von neuen Anstößen durch neue Gottesmänner so viel zu erzählen weiß; der Apriorismus der ausnahmslosen geradlinigen Entwicklung dagegen ist von den geschichtlichen Tatsachen verlassen.

Die Entwicklungsfaktoren der alttestamentlichen Religion sind also neue Offenbarungsanstöße und die innere Triebkraft der religiösen Ideen. Diese sind in ihrer Wirksamkeit aber stark abhängig von den äußeren Schicksalen des Jahwevolkes und im Zusammenhange damit von der Beeinflussung durch die Kultur der Umwelt. Israels Geschichte kommentiert seine Religion, und seine Religion kommentiert seine Geschichte, die ja mit seiner Religion erst beginnt. Im einzelnen die Beeinflussung der religiösen Entwicklung durch die historischen Schicksale des Jahwevolkes darzulegen, muß ich schon des mir zur Verfügung stehenden Raumes wegen hier versagen. Ebenso muß darauf verzichtet werden, die Geschichte Israels unter dem Gesichtswinkel seiner Erziehung zum Propheten Jahwes für die Menschheit darzulegen. Der Glaube sieht auch hier den Finger Gottes; dem Unglauben bleibt für die nicht wegzuleugnende Tatsache auch hier nur sein trostloses Ignoramus! Israels Geschichte.

Religionsvergleichung.

Ganz besonders ist heute für die Religion des A. T. die Möglichkeit der im Verlaufe seiner Geschichte erfolgten Beeinflussung von außen in den Vordergrund getreten. Deshalb ist die Vergleichung der alttestamentlichen Religion mit den übrigen antiken Religionen neben der Erforschung ihrer Entwicklung heute die zweite Hauptaufgabe der Wissenschaft vom Alten Testamente. Dabei ist selbstverständliche Voraussetzung vorurteilslose Objektivität, die weder künstliche Grenzwälle errichtet, noch wirkliche Grenzscheiden verwischt. Deshalb ist zunächst wohl zu beachten, daß es sich bei den aufstoßenden Ähnlichkeiten oft lediglich um Darstellungsformen für die religiösen Ideen der Religion Israels handelt. Denn „die Jahweleute mußten eben mit den Darstellungsmitteln und Vorstellungen ihrer Zeit sprechen und denken, auch wenn sie sich in Gegensatz zu diesen stellten“ (H. Winckler). Von den wirklichen Sachparallelen stammt aber doch in der späteren Zeit manches höchst wahrscheinlich aus der Jahwereligion als Quelle. Anderes wird in der Uroffenbarung, anderes in dem den Ahnen Israels und anderen Nationen einstmals gemeinsamen religiösen, sittlichen und rechtlichen Besitzstand wurzeln, anderes in gleichartiger Entwicklung, anderes in der natürlichen Gotteserkenntnis, die auch außerhalb Israels lebendig war, so daß sich auch dort Funken finden, die aus der ewigen Wahrheitssonne des göttlichen Logos stammen, auch dort Auswirkungen göttlicher Ordnungen, — Ewigkeitsgedanken. Diese altchristliche Überzeugung wird man heute wieder schärfer betonen dürfen, als es einer chauvinistischen Betrachtung des A. T. lange beliebte.

Nach allem ist große Vorsicht notwendig, ehe man zur These der Herübernahme einer Idee aus einer anderen Religion schreiten wird. Es ist zu verlangen, daß die Idee für beide Religionen wirklich nachgewiesen sei, und daß sich begreiflich machen lasse, wie die Anschauung aus jener in die israelitische Religion überging, daß sie aber aus dem genuinen israelitischen Gedankenkreise nicht erklärbar sei. Die vielfach beliebte methodelose Vergleichung zeitlich und räumlich noch so weit auseinanderliegender Ähnlichkeiten muß als dieselbe Kinderkrankheit, die seinerzeit die jugendliche Sprach-

vergleichung hat durchmachen müssen, auch hier erst überwunden werden.

Wie kann man sich aber überhaupt über zahlreiche Parallelen zwischen der alttestamentlichen Religion und anderen Religionen des Altertums wundern, wenn man Israels Geschichte kennt? Als Israel das Volk Gottes wurde, hat es eine Menge religiöser Vorstellungen und Gebräuche in Gottes Schule schon mitgebracht, das Kleid für die Religion, die ihm Jahwe gab. Seiner Nationalität nach war schon Abrahams Stamm eine sumerisch-semitische Mischung, später sind andere, insbesondere ägyptische, südarabische, hethitische, kanaanäische Elemente eingeströmt und haben Kulturfermente mitgebracht. Das Volk ist nur kurze Zeit selbständig, im übrigen abhängig gewesen von Ägypten und von Babylonien, von Philistäa und von Phönizien (?), von Persien und dem Reiche Alexanders, von den Ptolemäern und den Seleuziden, endlich von Rom. Solche Abhängigkeitsverhältnisse bedingen notwendig kulturelle Einflüsse von der Seite der Oberherren. Und dann denke man daran, daß Palästina Durchgangsland zwischen Asien und Afrika war, erinnere sich an das Exil. Übrigens bringt die Bibel selber schon für die alte Zeit das Volk in Abraham mit den Babyloniern und Hethitern zusammen, in Jakob mit den Aramäern, in Joseph mit den Ägyptern, in Moses mit der ägyptischen und südarabischen Kultur. An zahlreichen Stellen zeigt sie den bösen Einfluß der kanaanäischen und der phönizischen Religion; sie weiß von direkter Beratung des Moses durch seinen arabischen priesterlichen Schwiegervater Jethro zu berichten, hat im Buch der Sprüche sogar Spruchsammlungen aus dem Munde der arabischen Könige Agur und Lemuel uns überliefert[30]*). Deshalb ist es keineswegs zu verwundern, daß insbesondere auch die Ausgrabungen in Palästina den babylonischen und noch mehr den ägyptischen Einfluß auf die Kultur Palästinas uns greifbar vor Augen geführt haben. Die Offenbarungsreligion hat kein Interesse daran, die Beeinflussung durch die babylonische, ägyptische, südarabische, hethitische, auch durch die ägäische Kultur von vornherein zu bestreiten. Es muß aber protestiert werden gegen eine Methode, die so tut, als wenn es sich

allewege schon um abschließende Resultate handle, obgleich gerade auf diesem Neubruch noch so vieles ganz hypothetisch ist, die ferner auf der einen Seite das Niedere betont, das Hohe zurücktreten läßt, hier die Unterströmungen der Volksreligion, dort die Spuren höherer Auffassungen in engen priesterlichen Kreisen ihrer Vergleichung zugrunde legt. Und vor allen Dingen — seine chemischen Elemente sind nicht der Baum! In ein lebensvoll wachsendes und wirkendes Gebilde zusammengefaßt, und als solches ein Volk, eine Religionsgemeinde durchdringend, sind alle diese guten und besten Elemente des geistigen Besitzes der alten Kulturmenschheit nur in der alttestamentlichen Religion zu finden!

Assimilation.

Man sieht, der Gedanke der Assimilation ist durch den Offenbarungsglauben keineswegs ausgeschlossen. Besonders in der Zeit des Exils und später haben die Juden zweifellos viel fremdes Gut sich assimiliert. Ich denke besonders an die Lehre Zarathustras in ihrem Verhältnis zu der jüdischen Engellehre und der starken Betonung der Dreiheit Beten, Fasten und Almosengeben, an die Ausbildung der jüdischen Eschatologie, an die der Trinitätslehre vorarbeitende Hypostasenspekulation. Von dem Gedanken durchdrungen: „Alles ist unser", haben die Juden im Glauben an Jahwe das Gute in der heidnischen Welt als Eigentum ihres Gottes in Anspruch genommen, der Biene gleich, die das Fremde verarbeitet, nicht der Spinne, die am eigenen Faden ohne Ende weiterspinnt. Diese Aufnahmefähigkeit des Judentums ist also keineswegs ein Zeichen der Schwäche, sondern überlegener, siegesgewisser Stärke. Man verlor sich nicht an den fremden Stoff, schöpfte vielmehr aus der Auseinandersetzung mit ihm neue Liebe für die ererbte Religion. Auf der anderen Seite führte diese assimilierende Richtung natürlich zu einer gewissen Annäherung an die nichtisraelitische Welt und hat so ihrer Eroberung durch die Religion Jesu nicht wenig vorgearbeitet.

Verhältnis zur Literarkritik.

Die Erkenntnis der Entwicklung der Jahwereligion ist aber stark abhängig von den Resultaten der Literarkritik des A. T., wenn ihre Geschichte auch keineswegs ein literarkritisches Problem ist. Es darf nämlich nicht übersehen

werden, daß die in der Bibel uns erhaltene religiöse Literatur Israels, wenn auch das Beste, so doch nur ein Teil der literarischen Arbeit in den Propheten- und Schriftgelehrtenschulen ist. Außerdem ist scharf zu scheiden zwischen der literarischen Fixierung und dem wirklichen Alter der Erzählungen, Lieder, Reden und Sprüche, der Ideen, Bräuche, Riten und Satzungen. Dieses alles wurzelt im Volksleben, nicht in der Literatur. Auch spiegeln sich in den Schilderungen der einzelnen Partien keineswegs stets nur die Zustände der Zeit der Verfasser. Die moderne Orientkunde hat auch literarkritisch luftreinigend gewirkt. Bei den Urgeschichten der Genesis, bei Job, den Sprüchen, einem Teile der Psalmen z. B. erscheinen die Fragen der zeitlichen Ansetzung heute in ganz anderem Lichte, nicht zum Nachteile einer mehr konservativen Richtung. Altes und Neues liegt aber in den Büchern des A. T. vielfach auch gar nahe beisammen. Längst überwundene Züge spiegeln sich noch in den Büchern aus jüngerer Zeit. Aber junges Gut findet sich auch in alten Teilen eingesprengt; denn die Priester und Propheten hatten in lebendiger Interpretation der Tora das Verfügungsrecht über diese, weil man das Leben und die Gegenwart über den Buchstaben und die Vergangenheit stellte.

Schwierigkeiten.

So ergeben sich große Schwierigkeiten im einzelnen für die Datierung eines guten Teiles des A. T. und damit für die Entwicklungsgeschichte seiner Religion. Andere Schwierigkeiten erwachsen auf dem Boden der noch so jungen Wissenschaft der Religionsvergleichung. Auf unserer Seite hat man erst angefangen, diese Probleme und die damit verbundenen literarkritischen Fragen im einzelnen zu erforschen. Drüben aber ist die Untersuchung in dem weitaus größten Teile der einschlägigen Arbeiten aufgebaut auf der religionsphilosophischen Voraussetzung einer geradlinigen Entwicklung ohne Offenbarung im strengen Sinne und der mechanischen Anwendung dieses Apriorismus als heuristischen Prinzips in Verbindung mit Vergewaltigung der Quellen zugunsten des aufgestellten Schemas. Außerdem begründet Zurückhaltung auch der Stand unserer Wissenschaft vom alten Orient, die gerade jetzt durch stetige Zufuhr und Verarbeitung neuen

Tatsachenmaterials das aprioristische religionsphilosophische Modeschema immer mehr zerschlägt.

Beschränkung. Eine allseitige Darstellung der Entwicklung der alttestamentlichen Religion ist deshalb m. E. heute noch verfrüht. Für die Zwecke der Apologetik genügt aber ihre unleugbar einzigartige Aufwärtsbewegung. Mit der einfachen Konstatierung dieser Tatsache muß ich mich hier begnügen. Einzelexempel bieten die vorhergehenden und die folgenden Seiten in ausreichender Zahl.

8. Kapitel.

Die Propheten als Träger der religiösen Entwicklung.

Die Träger dieser Aufwärtsbewegung der Religion waren aber starke, vom Geiste Gottes bewegte Persönlichkeiten, Israels Propheten. Weil diese Männer von Anfang an das geistige und religiöse Leben ihres Volkes geleitet und befruchtet haben, nahm die Geschichte der Religion ihres Volkes jenen einzigartigen Weg nach oben. Israel hat nicht seine Propheten geschaffen, sondern seine Propheten haben in hartem Ringen mit seinen natürlichen Neigungen dieses „steifnackige Volk" zur Nation des ethischen Monotheismus und der Religion der Zukunft erzogen. Wer deshalb die Eigenart der Religion Israels erkennen will, muß den lichten Höhenpfaden seiner Propheten folgen, nicht den nebelumwallten Talwegen der blöden Menge. Die Reihe der Propheten beginnt aber nicht erst mit „der erregten Zeit vor dem Ausbruche der Philisterkriege" (J. Wellhausen). Das geschichtliche Bewußtsein Israels kennt vielmehr Propheten schon vor Moses, zu seiner Zeit und von seiner Zeit an[51*]. Jahwe hat vom Auszug aus Ägypten her stets Boten an sein Volk gesendet[52*]).

Der Prophetenbegriff.

Diese Propheten sind keineswegs politische Agenten (H. Winckler). Rein irdische politische Ideale liegen ihnen ferne. Sie beschäftigten sich allerdings mit den öffentlichen Angelegenheiten ihres Volkes und suchten diese dadurch zu beeinflussen, daß sie die Oberherrschaft der Ethik der Jahwereligion auch in der Politik proklamierten. Seit Samuels Tagen ein fest organisierter, religiöser Stand, mit zahlreichen reproduzierenden Propheten verbunden, waren sie auch politisch eine Macht im Volke. So beeinflußten sie die innere Politik, waren Kritiker auch des öffentlichen Lebens, drängten

Propheten und Politik.

auf die treue Erfüllung der Pflichten, auch der Könige, gegen Jahwe und die Jahwenation, nahmen als Verteidiger der alten, unverjährbaren Volksrechte der unterdrückten Masse sich an gegen ungerechte, bestechliche Obrigkeiten, gegen wucherische und schwelgerische Ausbeuter. Darum sind sie allerdings auch soziale Reformer. Diese Eigenschaft ist aber nur ein Strich in ihrem Bilde. Der Prophet war Sozialpolitiker nur insoweit, als er die sozialen Mißstände auf die Übertretung des Willens Jahwes zurückführte und von der Rückkehr zu den Normen der Sittlichkeit und des Rechtes, der Menschenliebe und der Freiheit, zu der Einfachheit der alten Zeit die Gesundung der sozialen Mißstände erwartete. Er war „Sozialpolitiker als Gottesmann" (R. Kittel), Anwalt der Schwachen und Unterdrückten und Sachwalter der leidenden Minorität als Vertreter der Rechte der göttlichen Majestät und seiner Diener.

Ebenso haben die Propheten die äußere Politik beeinflußt. König und Volk holten vor wichtigen Entscheidungen ihren Rat ein. Aber die Politik der Propheten war die Politik des Willens Jahwes, darum ihr Kampf gegen die heidnischen und weltlichen Neigungen der Führer Israels. Denn als „Späher Jahwes" für sein Volk betrachteten sie auch die politischen Fragen, aber von der hohen Warte der Jahwereligion, unter dem Gesichtspunkte der Religion und Ethik. Sie vertreten darum nicht Militarismus und Weltmachtpolitik, nicht kluge Bündnisse und Diplomatenränke, sondern einzig die Politik des Gottesreiches, „das Stillesein und das Vertrauen auf Jahwe"[53*]), das Festhalten an ihm und seinem Gesetze. Jahwes Rechte, die Forderungen der Religion und der Sittlichkeit, stehen ihnen bergehoch über der Politik und den weltlichen Interessen ihrer Nation. Darum verkünden sie lieber blutenden Herzens Gericht und Untergang für das eigene Volk, als daß sie ein Jota von Jahwes Gesetze preisgeben, predigen schließlich selbst die Pflicht der Unterwerfung unter fremde Eroberer, weil das Gottesreich nicht von dieser Welt ist. Das ist keineswegs ein Mangel an Vaterlandsliebe, sondern der höchste Patriotismus. Denn so retten sie das Höhere vor dem Niedrigeren und erhalten ihr Volk seiner religiösen Weltaufgabe, mögen auch Israels politische Bestrebungen noch so schlecht dabei fahren.

Propheten und Enthusiasmus. So wenig man die Propheten als bloße Politiker verstehen kann, sind sie als natürliche Enthusiasten zu begreifen. Schon ihre reine Ethik zeugt, daß sie mit der orgiastischen Richtung der Gallen des Altertums und der Derwische des modernen Orients nichts zu tun haben. Auch in Israel hat freilich der religiöse Enthusiasmus existiert. In den Tagen Samuels gab es Vereinigungen solcher, vielleicht von dem Orgiasmus der kanaanäischen Religion beeinflußter Leute, die ihre aszetisch-mystische Technik und ihre mantischen Überlieferungen gehabt haben werden. Vielleicht führt von dem alten Institut der Naziräer (Samson, Samuel), die im Gegensatze zu

den die Unzucht als Gottesdienst übenden kanaanäischen Kedeschen zum Kampfe für Jahwe geweiht waren, eine Verbindungslinie zu diesen Propheten. Samuel stand jedenfalls in freundschaftlichem Verkehr mit den Vereinigungen derartiger Propheten und hat wohl umbildend und vergeistigend auf diese Art natürlichen Prophetentums in Israel eingewirkt. In den Vereinen der von den Propheten ihrerseits gegründeten Schulverbände, die ihre Lehren weiter verbreiteten und überlieferten und in Gesamtisrael seit Samuel, im Nordreiche seit Elias die Brennpunkte der alten Religion waren, wird diese Art hie und da mehr oder minder abgefärbt haben, so daß manchmal trübe Schatten um die helle Leuchte der Prophetie sich legen mochten. Aber bei keinem der eigentlichen, der primären Propheten Israels findet sich dieser orgiastische Zug. Ebensowenig haben sie etwas von dem Wahrsager an sich, mag das gewöhnliche Volk auch nicht immer scharf zwischen dem eigentlichen Propheten Jahwes und dem Wahrsager oder dem Enthusiasmierten geschieden haben. Gerade die Befreiung aus dem Naturhaften charakterisiert vielmehr das eigentliche Prophetentum in Israel. Nicht die eigene Wahl, nicht die Prophetenschule macht diese Männer und Frauen zu Propheten, sondern der Ruf Jahwes. In dieser Berufung ihr Prophetenrecht und ihre Prophetenpflicht zu haben, ist ihr lebendiges Bewußtsein. Ihr gottgegebenes Amt ausübend, reden sie aber keineswegs in orgiastischem Zustande, in Umnachtung der persönlichen Erkenntnis und Hemmung der persönlichen Freiheit, wie etwa der nichtisraelitische Prophet Balaam, sondern in voller seelischer Gesundheit. Auch wo die Gottheit, zum Prophetenamte sie rufend, in die lebendigste Gemeinschaft mit ihnen tritt, bewahren sie Selbstbewußtsein, Freiheit und Erinnerung[54]*). Auch Ezechiel leidet keineswegs an krankhaften Anfällen. Als Predigt durch die bei den Propheten so beliebte sinnbildliche Handlung erklären sich alle seine zum Teil allerdings uns so sonderbar anmutenden Handlungen völlig befriedigend. Wenn man deshalb bei den Propheten von Ekstase redet, so ist das etwas ganz anderes als die Ekstase des natürlichen Enthusiasmus; es ist eine gottgetragene Hebung des persönlichen Geisteslebens, nicht seine Unterdrückung, wenn auch verbunden mit dem Zurücktreten der sinnlichen Seinsbedingungen und der irdischen Umgebung.

Empfänger und Verkündiger des Willens Jahwes.

Der israelitische Prophet, der nabi', d. i. „Verkünder, Herold“ (von naba' = verkünden), ist aber der „Sprecher Jahwes“, „sein Mund“, der Verkündiger seines Willens an die Menschen. Er fühlt sich „mit Kraft erfüllt, mit dem Geiste Jahwes“. Jahwe tut ihm im Gesichte und im Wort seinen Willen und die Zukunft kund zur Belehrung seines Volkes. Das Recht seiner Rede ruht auf dieser Offenbarung Jahwes an ihn, er „verkündet, was er von ihm

vernahm“[55*]). Als Empfänger dieses Lichtes von Jahwe, dessen göttlichen Ursprunges er sich absolut gewiß weiß, ist er darum „Späher“ und „Wächter“, „Seher“ und „Schauer“, „Lehrling Gottes“, der „Mann, dem Jahwe das Ohr und das Auge geöffnet hat“. Er stellt aber seine praktischen Forderungen nicht etwa allezeit auf Grund neuer Offenbarungen, sondern ebensosehr unter Berufung auf die vergangenen Kundgebungen des göttlichen Willens. „Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt.“[56*]) Das ist neben dem klaren Bewußtsein, auch selber den Geist Gottes zu haben und seine Offenbarungen zu empfangen, die Quelle der sittlich-religiösen Kraft, die von diesen Geistesmännern ausströmt. Sie waren „Boten Jahwes“ als Lehrer des alten Gesetzes, als solche auch seine Interpreten und seine Mehrer. Sie waren das lebendige Gewissen Israels, als seine „Wächter“ die Wahrer von Sitte und Recht, als „Prüfer“ und „Tadler“ seine Warner, die den sittlichen Zustand an dem als bekannt vorausgesetzten Ideale des ewigen Ernstes und der unverletzlichen Hoheit der alten Religion maßen. Als „Knechte Jahwes“, als „Männer Gottes“ setzten sie als „Hirten“ des Volkes ihre ganze Persönlichkeit ein für die Erfüllung des Willens ihres Herrn durch Israel, bewährten sich als Helden im Tun, aber auch als Märtyrer in den Leiden eines Lebens der Selbstaufopferung als lebendige Brandopfer für die Sache des Gottesreiches und der Menschenliebe. Ihre Waffen im lebenslangen Streite für Jahwe waren ja nicht von dieser Welt. „Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht Jahwe!“[57*]) Ihr Mund war ihr Schwert, die einzigen Waffen dieser berufenen Lehrer und Fürbitter die prophetische Lehrrede und opferbereites Gebetsringen. Mit diesen Waffen des Gottesreiches traten sie trotz aller Verkennung und alles Undankes ihres Volkes immer aufs neue unentwegt einer Welt voll Feinde siegesgewiß entgegen, weil sie felsenfest glaubten, daß „das Reich doch Jahwes“ werden müsse, so nicht nur Israels, sondern der Menschheit „Wagen und Reiter“[58*]).

Gegner der Propheten.

Zahlreiche G e g n e r mußten den Propheten freilich erwachsen. Denn sie waren keine Prediger, wie die träge Masse sie liebte. Weil sie Gott mehr gehorchten als den Menschen,

stritten sie vielmehr wider weite Kreise im Volke, dessen fleischlichen Neigungen der immer wieder an die Tore der heiligen Stadt pochende Naturkult schmeichelte, dem die Annahme eines naturhaft-nationalen Verhältnisses zu Jahwe besser gefiel als das durch sittliche Forderungen bedingte, die weltlich-sadduzäische partikularistische Auffassung des israelitischen Gemeinwesens besser als die geistige und universalistische, die rein äußerliche materialisierende Übung der Religion mit einseitigem Vertrauen auf Opfer und Tempel mehr als die innere Herzenswendung zu Gott und die stete Übung seines Willens in sich selbst vergessender Gottes- und Menschenliebe. Speziell die Reichen und Vornehmen traf der Tadel ihrer Auswucherung und Unterdrückung der Armen, ihres Luxus und ihrer Schwelgerei; die Beamtenschaft die furchtlose Brandmarkung ihrer Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit; die verweltlichten Könige des Gottesreiches der Widerspruch gegen alle die alten Gottes- und Volksrechte verletzenden absolutistischen und zäsaropapistischen Regungen, die Opposition gegen ihre rein weltliche Politik; weltliche und chauvinistische, einseitig kultisch gerichtete, im äußeren religiösen Getue aufgehende oder völlig verkommene Priester, fleischliche Gesetzeserklärer, die den Willen Jahwes „in Lüge verwandelten", ihr strenges Festhalten an dem lebendigen Geiste der alten Religion; die Vorläufer der späteren, im Buchstaben verknöcherten Schriftgelehrten ihre der kasuistischen Engherzigkeit sich verschließende Geistesfreiheit; alle Stände ihre scharfen Rügen alles fleischlichen Sinnes und aller Verfehlungen gegen Jahwes Gesetz, die Verkündigung des Gerichtes über Israel und des Unterganges des Staates. So begreift es sich, daß, wie schon gegen den größten der Propheten, gegen Moses, von Anfang an eine Opposition vorhanden war, auch die Propheten auf viel Widerspruch in ihrem Volke gestoßen sind und zum Teil in Leiden und Verfolgungen bis zum Tode der Wahrheit Zeugnis gegeben haben, — der alte Streit des Überlieferten, Naturhaften, Fleischlichen gegen das Neue, Göttliche, Geistige! So haben die Propheten in langen, schweren Kämpfen alle Abfallsbewegungen niedergerungen und die alte Jahwereligion in ihrem Volke zum Siege geführt, ein Beweis,

daß diese Religion unmöglich das Produkt der Volksanlagen Israels und ihrer natürlichen Entwicklung sein kann.

Falsche Propheten.

Besondere Gegner der Propheten waren aber die falschen Propheten, die, wie sie im Namen Jahwes redeten, aber nicht in seinem Geiste und aus seiner Mitteilung, sondern wie Volk und König es liebten, Leute, denen das Nationale über dem Religiösen und Sittlichen stand, die, „wenn ihre Zähne zu beißen hatten, Heil riefen, aber den Krieg dem erklärten, der ihnen nichts in den Mund gab"[59*]. Diese Afterpropheten waren überaus zahlreich; in Josaphats und Achabs Tagen weissagten ihrer 400 den Sieg, während Michäas, der Sohn des Jemla, ungebrochenen Mutes das Verderben verkündigte. Sie werden sich aus dem natürlichen orgiastischen Prophetentum und aus mißratenen Schülern der echten Propheten rekrutiert haben. Diese Männer schmeichelten den weltlichen Neigungen der Fürsten und des Volkes und sind den wahren Propheten Jahwes gegenüber voll Spott und Hohn, weil diese in ihren Augen nur unnütze Sittenrichter und antinationale Unglücksraben sind. Wer die Propheten Jahwes mit diesen ihren bittersten Gegnern zusammenwirft, der fälscht die Geschichte!

Altes und Neues bei den Propheten.

Vor allen diesen Gegnern haben die Propheten in gigantischem Kampfe den innersten Kern und den lebendigen und lebenspendenden Geist der alten Jahwereligion für alle Zukunft gerettet, gerettet aus allen Fährnissen, die von außen kamen, gerettet aber auch aus jenen Gefahren der inneren Entleerung und Entkräftung, die das kasuistische Wachsen des Sittengesetzes mit seinen vermehrten Vorschriften, der Ausbau der sozialen Ordnung mit ihren verwickelteren Rechtssatzungen, die Bereicherung des äußeren Kultus mit seinen vielen Opfern und glanzvollen Festen für das Wesenhafte der Religion mit sich brachte. Das Erste bei ihnen ist die alte Religion, — dies ist das Fundament ihrer Kraft! So begreift es sich, daß die Propheten selbst königlichen Sündern ungestraft so auktoritativ entgegentreten durften wie schon Samuel dem Saul und Nathan dem David, wie später Semeja dem Roboam, Elias und Michäas, der Sohn des Jemla, dem Achab, wie Isaias dem Achaz, ungenannte Propheten

dem Manasses, daß Amos den Reichsoberpriester zu Bethel ohne schlimme Folgen so überaus scharf zurechtweisen konnte. Hätten sie sich nicht auf die allgemein anerkannte alte Religion stützen können, so müßte der Widerstand der Könige und der breiten Masse gegen sie noch viel größer gewesen sein, und ihr schließlicher Triumph wäre ein ganz unerhörtes Wunder. Aus dem Schatze der alten Religion schöpfend, haben die Propheten aber natürlich die für ihre Zeit je besonders notwendigen religiösen Ideen in den Vordergrund gerückt und tiefer eingeprägt, so Amos in dem sinkenden Nordreiche Jahwes, auch Israels Nachbarn umfassende Gerechtigkeit, das sittliche Handeln als Kern aller Religion, die Nutzlosigkeit des bloßen äußeren Kultes, Osee Jahwes, trotz zeitweiliger Verwerfung seines Volkes, unaustilgbare Liebe, die aber auch Liebe und Gotteserkenntnis, nicht Opfer fordert, Isaias die Heiligkeit Jahwes, seine im Lichte des erweiterten Gesichtskreises der Zeit entfaltete Universalität, das gläubige Vertrauen, auch der Weltmacht gegenüber. So pflanzte, als auch Juda zusammenbrach und der Tempel in Trümmer sank, das Gottesvolk aus dem Boden der Heimat ausgerissen ward, der leiderfahrene Jeremias und der große Symbolist Ezechiel auf den Trümmern der fleischlichen Erwartung als Hoffnungsbanner die Fahne der seligen Gottesgemeinschaft auf in der Urgierung des Individualismus der Jahwereligion, den das Exil mächtig förderte, weil „jetzt der geborene Jude durch seine persönliche Frömmigkeit sich erst selbst zum Juden machen mußte" (J. Wellhausen). So zeichnet derselbe Ezechiel tröstend schon das herrliche Zukunftsreich Jahwes, in dem seine Religion der kranken Welt die Gesundheit bringt, und mehr noch wie er tröstet der Verfasser des zweiten Teiles des Isaias, der lauteste Herold der im Exil so nötigen Wahrheit des Universalismus Jahwes, der gewaltigste Frohbotschaftbringer unter den Propheten, in seinem wundersamen Trostbuche sein Volk mit dem zukünftigen Heile Jahwes für Israel und die Welt.

Weiterbildung der Religion.

Die Propheten haben aber die alte Mosesreligion in natürlicher Weise durch Explikation und Applikation der alten Ideen, nicht minder als Träger des Gottesgeistes und als

Empfänger seiner Offenbarung, deren Strom in Israel von den Tagen Ägyptens her nicht versiecht ist, auch weitergebildet. Sie gehen zwar einher auf dem festen Boden, den die Vergangenheit gelegt hat, aber sie schreiten auf ihm der Zukunft entgegen. Die alte Jahwereligion war für sie kein starres Monument von totem Stein, sondern ein Strom glühenden Lebens, der einer herrlicheren Zukunft entgegenrauschte. Sie haben darum die alten Wahrheiten im Lichte neuer Offenbarungen und neuer Aufgaben in komplizierteren Kulturverhältnissen stets neu durchleuchtet und für neue Verhältnisse neu geformt, wie sie diese Verhältnisse im Lichte jener Wahrheiten beurteilten. So haben sie die Religion und das religiöse Leben geläutert und vertieft und sind über Moses hinaus weitergeschritten.

Die Propheten als Zukunftsherolde.

Vor allem tritt diese Zukunftstendenz der Arbeit der Propheten aber in ihren Zukunftsverkündigungen hervor. Falsch ist es, in ihnen nur Zukunftsherolde zu sehen. Mit dieser Auffassung wird man weder dem hebräischen nabi' noch dem griechischen prophetes gerecht. Freilich, seine Entschließungen für die Zukunft „offenbart Jahwe, seinen Knechten, den Propheten". Darum können sie die gottgewollte und gottgeleitete Zukunft verkünden als „Seher" oder „Schauer Jahwes", als „Männer des Geistes", obwohl ihnen alle abergläubische Mantik fernsteht. Diese Zukunftskenntnis und Zukunftsverkündigung ist aber keineswegs die Hauptsache, sondern ein Nebenzug im Prophetenbegriffe. Diese Zukunftsverkündigung war für den alttestamentlichen Propheten notwendig. Denn das ganze religiöse Leben der Jahweleute zog seine Kraft aus der Zukunft, aus der zukünftigen Erlösung der Menschheit durch den Messias und der Verwirklichung des universalen Gottesreiches der Wahrheit und der Gerechtigkeit durch ihn. Neben diese gottgeschenkte, immer deutlicher werdende Kenntnis der messianischen Zukunft tritt die Kunde von der Zukunft des Volkes Israel und anderer Völker in ihren großen Zügen, in einzelnen Fällen auch spezieller Detailereignisse der näheren Zukunft zum Zwecke der prophetischen Beglaubigung. So ist der Prophet auch ein „Seher" in der vollsten Bedeutung des Wortes. Aber alle seine Zukunfts-

verkündigung ist durch sittliche Zwecke orientiert, ist messianisch und heilsgeschichtlich, ist Weissagung, nicht Wahrsagung.

Die Propheten als Heilsverkünder.

Die Zukunftsverkündigung ist auch bei den ältesten Propheten schon nicht nur Unheilsbotschaft, sondern auch Heilsansage. Die Strafgerichte werden Gottes Herolden offenbart, damit Israel Buße tue und so die Rettung angebahnt werde. Wenn in dem Zukunftsbilde der vorexilischen Prophetie die Finsternis des Tages des Einschreitens Jahwes mehr in den Vordergrund tritt, so erklärt sich das neben dem psychologisch-rhetorischen Moment insbesondere auch aus dem Gegensatze gegen jene volkseschatologische Vorstellung, die den Tag Jahwes nur im Lichtglanze der Heilsverwirklichung sah, unbeschadet der ethischen Verfassung Israels, wogegen die Propheten das Heil nur dem sittlich geläuterten Volke in Aussicht zu stellen vermochten. Daß aber auch Amos schon Frohbotschaftsherold war, lehrt der deshalb zugunsten ihres Entwicklungsschemas von moderner Tendenzkritik für unecht ausgegebene Schluß seines Buches von der Wiederherstellung der verfallenen Hütte Davids und der sich anschließenden Segenszeit[102]). Wenn aber in Ägypten schon mindestens 1000 Jahre vor Amos in den Weissagungen eines Priesters unter König Snefru[103]) auf die Zeit der Unordnung, des Krieges und der Hungersnot der Heilskönig folgt und mit ihm die Zeit des Glückes kommt, so hat eine wirklich unbefangene Kritik sicher kein Recht, aprioristisch alle Heilsverheißungen in Israel, weil sie Heilsverheißungen sind, in die Zeit nach Amos zu verlegen. Die Gerichts- und die Heilsweissagung der Propheten gehören vielmehr zusammen „wie die zwei Schalen einer Muschel"[103a]). Das goldene Zeitalter des Gottesreiches liegt den Propheten von Anfang an in der Zukunft und muß kommen, weil Jahwe es verheißen hat. Auch ihnen ist freilich wie Buddha die natürliche Welt und das natürliche Menschentum ein unbefriedigendes Reich des Leides und der Enttäuschung. Aber nach dieser Weltzeit folgt ihnen die herrliche Vollendung des ewigen seligen Gottesreiches. Daher ihr tatenfroher Optimismus und ihre ungebrochene Spannkraft trotz aller Gegenwartsmißerfolge!

Ägyptische Propheten.

Jene alten ägyptischen Prophezeiungen können aber nicht etwa die Quelle der Weissagungen der israelitischen Propheten sein. Schon daß das Schema der ägyptischen Prophezie (Unglückszeit, Wendung, Glückszeit) traditionell gewesen sei, ist anfechtbar. Es ist recht wahrscheinlich, „daß sich bei verschiedenen Völkern unabhängig in Zeiten der Not eine Literatur entwickeln kann, welche auf die bessere Zeit vertröstet. Je elender die Vergangenheit ist, um so leuchtender wird die Zukunft ausgemalt — das scheint mir kein spezifisch ägyptisches, sondern allgemein menschliches ‚Schema' zu sein"[104]). Bei den Propheten Israels erwuchs außerdem der Gedankengang von der Strafe Gottes ob der Sünde und der Begnadigung nach Gericht und Bekehrung naturgemäß aus dem strengen Charakter der Religion. Und von einem solchen „traditionellen Schema" kann hier verständigerweise schon deshalb nicht die Rede sein, weil die dem Volke schmeichelnden falschen Propheten überhaupt nur Heil zu verkünden pflegten, wie auch die Volkseschatologie für Israel nur Heil erwartete. Das „traditionelle Schema" würde da also völlig ignoriert sein; auch bewegen sich die echten Propheten keineswegs stets in diesem Schema. Und schließlich, was würde die wirkliche Herübernahme einer gewissen Art der Linienführung aus ägyptischen oder allgemein altorientalischen Prophezeiungen verschlagen gegenüber den fundamentalen Unterschieden? In Israel ist nämlich im Gegensatze zu Ägypten das zukünftige Gericht und das später folgende Heil Israels bedingt durch das religiös-sittliche Verhalten der Menschen, und die ganze Zukunftsverkündigung hat hier zum obersten Ziele, dem alles sich unterordnet, die Vollendung des universalen geistigen Gottesreiches.

Babylonische Propheten.

Was Babel angeht, so sind diese fundamentalen Differenzen hier dieselben. Bei alledem mag bestehen bleiben, daß gewisse Farben des Zukunftsbildes, das Israels Propheten uns gemalt haben, so etwa die Fruchtbarkeit des Landes bei Amos und die Friedensdarstellung in dem Idyll vom Tierfrieden der messianischen Zeit bei Isaias[104a]), als formale Darstellungsmittel dem altorientalischen Vorstellungskreise der Kongruenz von Ur- und Endzeit entnommen sein mögen. Diese

Dinge sind aber auf jeden Fall in der prophetischen Zukunftsverfassung vom messianischen Gottesreiche ganz peripherer Art.

Schlußfolgerung.

Es bleibt deshalb dabei: Kein Volk unter der Sonne hat jemals eine solche fortlaufende Reihe von Männern gehabt, wie die glänzende Schar der Propheten Israels es gewesen ist, Männer von solch großartigem ethischen Pathos, von solcher Höhenlage ihrer sittlichen Anschauungen, von solch unbestechlichem Wahrheitssinn und unbeugsamem Wahrheitsmut, von solch unüberwindlicher Liebeskraft und Opfertreue, von solcher Bedeutung für das geistig-sittliche Leben der Menschheit! Wo sind solche Helden Gottes in Babels, in Ägyptens Geschichte, „die durch die Jahrhunderte hindurch als Wächter haben stehen müssen auf den Wällen, die Posaune am Munde, um ihren Völkern ihre Sünde anzusagen, wo die, die Ausstoßung, Schläge, Kerker, wenn nicht den Tod erduldet haben, weil sie nicht haben schweigen können zum Unrecht in der Welt?“[105]) Die Priester und Weisen Ägyptens und Babels reichen so wenig an die einsame Höhe dieser Männer Gottes heran wie die griechischen Religionsphilosophen und Mysterienverbände, die brahmanischen Einsiedler und die buddhistischen Mönche. Nach dem Prinzip vom zureichenden Grunde muß geschlossen werden, daß ein besonderes Licht hier leuchtet, eine ganz besondere Kraft hier wirksam war. Der Glaube sagt, es ist der Geist Gottes selber, der Geist der Wahrheit und der Liebe! Der Unglaube kann die einzigartige welthistorische Tatsache dieses Prophetentums nicht leugnen, er muß darum, weil er aprioristisch das Hineinragen übernatürlicher Faktoren in die Dinge unter dem Himmel in Abrede stellt, auch hier in seinem trostlosen Ignoramus enden.

Wunder und Weissagungen der Propheten.

Israels Propheten haben aber auch auf eine besondere Art „den Beweis des Geistes und der Kraft“ erbracht. Sie haben das Bewußtsein, wie Gefäße göttlicher Erkenntnis, so auch Träger göttlicher Kraft zu sein, im Dienste Jahwes bei großen geschichtlichen Werken mit der Wundergabe ausgerüstet. Diesem Bewußtsein geben sie, wo es nottut, rückhaltlosen Glaubensausdruck, beweisen diese Gotteskraft aber auch durch die Tat. Wenn nun auch im einzelnen bei Wunderberichten des A. T. die ausmalende Volksüberlieferung aus

den Quellenschriften der inspirierten Bücher in diese hineinragt, — entfernt werden können die Wunder aus der Geschichte Israels und ihren Urkunden nur auf Grund des unwissenschaftlichen philosophischen Vorurteils von der Unmöglichkeit des Wunders.

Dasselbe gilt von den Weissagungen der Propheten. Sie haben „Neues verkündigt, bevor es sproßte“[106]). Darin sahen sie, darin sah Israel mit Recht das Kriterium ihres Anspruches, „Gottes Mund“ zu sein. Diese Weissagungen sind freilich, weil ethisch normiert, stets bedingt durch das Verhalten der Menschen. Wenn das Volk sich bekehrt, kommt deshalb das Böse nicht, das der Prophet androhte, wie Gott das von dem Propheten ihm verheißene Glück nicht eintreffen läßt, wenn es böse handelt[107]). Ferner beachten die Propheten in ihren Weissagungen die Zeitunterschiede nicht, verknüpfen nahe und ferne Zukunft mit ihrer Gegenwart, indem sie wie ihr Volk die eschatologischen Ideen mit zeitgeschichtlichen Ereignissen kombinieren. So erweitern sich die nahe bevorstehenden Gerichtstaten Gottes zum Endgericht, und die große messianische Heilstat wird mit der Rettung von den Feinden der Gegenwart zusammengestellt, die Erlösung durch den Messias mit der Befreiung aus dem Exil, die „Tage des Messias“ mit „der kommenden Welt“ des Jenseits. So wird das Fernste mit dem Nächsten zum mysteriösen Zukunftsbilde verbunden und in seiner sittlichen Bedeutung schon wirksam für die Gegenwart und die nächste Zukunft. Dieser komplexe Charakter der Weissagungen, dieses Ineinanderfließen von Zeitgeschichte und Eschatologie, bringt mit der den Kategorien der Zeit entnommenen symbolischen Hülle, die mit Rücksicht auf die moralische Wirkung für ihre Umwelt und für die nächste Zukunft notwendig war, nicht wenige Dunkelheiten in diese Weissagungen. Kern und Schale sind deshalb schwer zu trennen. Außerdem ist es oft nicht leicht zu unterscheiden, was gottgetragene und gottverbürgte Zukunftsverkündigung ist und was bloß menschliche Hoffnung der Propheten und ihres Volkes, was kernhafte, eigene Aussagen und was volkstümlichen Erwartungen entnommene Einkleidung jener Aussagen. Berücksichtigt man dies alles, so ist der Schluß aus

dem Gesamtkomplex der Weissagungen der Propheten unausweichbar: Hier ragt etwas in die Geschichte hinein, das der natürlichen Erklärung spottet. So hat Amos mehr als hundert Jahre vor dem Untergange des Nordreiches die Deportation geweissagt und die Rettung eines Restes, Osee die den steten Fortbestand Israels voraussetzende endliche Bekehrung Israels. So hat Isaias die Nöte des Südreiches vorher verkündigt, die Belagerung und die Rettung Jerusalems, Jeremias und Ezechiel den Untergang Judas, das Exil und die Wiederherstellung, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Insbesondere aber zieht sich durch die Schriften der Propheten die Weissagung des Messias und seines Reiches. Christus ist das Ziel der alttestamentlichen Prophetie, sein Reich das Erbe des geistigen Ertrags der religiösen Führung Israels. Man mag über die Zeit dieser oder jener messianischen Weissagung streiten, über die Erklärung zahlreicher Einzelheiten debattieren, über die Kongruenz dieser Weissagungen mit der Erfüllung in Christo und seiner Kirche in diesem oder jenem Zuge nicht zur Übereinstimmung gelangen, — die Gesamtbetrachtung des Bildes, das die Propheten von dem großen Zukünftigen und seinem Reiche entworfen haben, und die Vergleichung mit Jesus Christus und dem von ihm heraufgeführten universalen Gottesreiche, der Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, der Gerechtigkeit und des Friedens, dessen Diesseitsvollendung wir trotz allem in dem gärenden Hexenkessel unserer Zeit immer deutlicher sich gestalten sehen, ergibt ein Argument von unentrinnbarer Wucht für jeden, der die Weissagung nicht aprioristisch leugnet. Mögen deshalb andere Religionen des Altertums ebenfalls den Anspruch auf göttliche Offenbarung erheben, Israels Religion allein kann den Nachweis erbringen des Geistes und der Kraft Gottes in dem Hineinragen des Göttlichen in seine Geschichte.

9. Kapitel.

Die Schriften der Propheten.

Schriftstellerei der Propheten.

Die Propheten standen mitten im Strome der lebendigen Überlieferung, die seit Abrahams Tagen im Schoße ihres Volkes rauschte und die Grundsätze der Jahwereligion von Geschlecht zu Geschlecht trug. Die schriftliche Verbreitung ihrer Ideen war ihnen erst in der späteren kulturell höherstehenden Zeit neben dem lebendigen Worte ein zweites wichtiges Mittel in der Arbeit und dem Kampfe für die alte Religion. Aus dem prophetischen Redner wurde der prophetische Schriftsteller. So ist es auch begreiflich, daß verhältnismäßig nur wenige Propheten lehrhafte Schriften hinterlassen haben, so auch, daß die Propheten als Träger des lebendigen Gottesgeistes als über allen Schriften stehend sich fühlten. Sie hatten es darum auch nicht nötig, etwa immer wieder auf die alten Gesetzesbücher und auf ältere Prophetenschriften zu verweisen. Die Bibel ist deshalb im A. T. so wenig wie überhaupt im Judentum[108]) jemals als den Lehrinhalt der Jahwereligion abschließendes Buch betrachtet. Wie in unserer Kirche, so entschied auch in der Jahwegemeinde über die heiligen Schriften und ihre Erklärung die lebendige Lehrauktorität, zunächst der Propheten, später der Schriftgelehrten, endlich der Rabbinen. Darunter litt das Ansehen der heiligen Bücher keineswegs. Denn es ist bekannt, welche Ehrerbietung die Juden gegen ihre heiligen Bücher hegten. „Es ist allen Juden von dem Augenblicke ihrer Geburt an eingepflanzt,“ schreibt schon Flavius Josephus[109]), „sie für göttliche Lehre zu halten, bei ihnen fest zu verbleiben und, wenn es nottut, um ihretwillen den Tod mit Freuden zu leiden. . . . Wer unter den Griechen würde dergleichen aushalten oder nur ein geringes

Unglück ertragen, wenn auch alle ihre Schriften in Gefahr kämen, zugrunde zu gehen?“

Das Menschliche in der Bibel.

Die Höhenlage dieser heiligen Bücher ist aber keine absolute. Wie das Gold im Erz ist Gottes Offenbarung eingebettet in menschlich bedingten Formen. Die Vergöttlichung der menschlichen Schale entwertet sie ebensosehr wie die Vermenschlichung des göttlichen Kernes. Der göttliche Inhalt hat sein Recht, aber auch die menschliche Form. Auf dieser Basis allein kann heute das alte heilige Buch mit dem neuen Wissen versöhnt werden, — die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft der Gegenwart![110]) Die neuere Naturwissenschaft, die Text- und Literarkritik der Bibel, die Orientkunde und Religionsvergleichung haben von gewissen, schon bei den Alten gegebenen Ansätzen aus zu einer tieferen, mehr psychologischen und historischen Auffassung der Offenbarung, der Inspiration, der Entstehung der einzelnen Bücher der Bibel gezwungen, zu einer Auffassung, die auch dem menschlichen Faktor mehr gerecht wird. So hat man besser unterscheiden gelernt zwischen Offenbarung und Inspiration, zwischen Urtext und späteren Texten, zwischen Volksausdrucksweise und wissenschaftlicher Terminologie, zwischen zu religiösen Zwecken verwendeten nichtreligiösen Meinungen der Alten und Behauptungen über solche Dinge, zwischen ohne Gewähr übernommenen Quellendaten und eigenen Aussagen des Schriftstellers. Vor allem hat man auch gelernt, bei der Erklärung mehr das Buch als Ganzes ins Auge zu fassen als die einzelne Stelle. Man sieht nicht mehr einseitig auf das einzelne Wort und den einzelnen Satz, würdigt vielmehr das Einzelne auch im Lichte des ganzen Buches unter dem Gesichtswinkel der schriftstellerischen Methode des Verfassers und der ganzen literarischen Art seines Werkes. Infolgedessen kann man zahlreiche Einzelheiten zunächst als Aussagen der Verfasser der nichtinspirierten Quellenschriften des inspirierten Verfassers ansehen. Diese braucht er für seine religiösen Zwecke nicht in jedem Detail auch zu garantieren, wenn er die Darstellung seiner Quellenschriften im großen und ganzen durch die Aufnahme in sein Buch auch approbiert hat. Das Urteil darüber, wie weit der Verfasser des Gesamtbuches selbst

die Gewähr übernimmt und wie weit er sie im Rahmen seiner literarischen Art den Quellen überläßt, muß aber in vielen Einzelheiten anders als früher ausfallen, seitdem der von unseren schriftstellerischen Gewohnheiten so himmelweit verschiedene Werdegang der Bücher des A. T. erschlossen ist und die mosaikartig aus dem vorhandenen Quellenmaterial aufbauende literarische Arbeitsweise der prophetischen Schule angemessen gewürdigt wird. Der Rekurs auf die stillschweigende Zitierung hat in dieser Sachlage sein generelles Recht. Daß diese im Einzelfalle durch „solide Gründe" gestützt werde, muß jede ernste Wissenschaft fordern. Dasselbe gilt von der für die Auffassung der Einzelheiten eines Buches noch wichtigeren Bestimmung seiner literarischen Art. Poesie und prophetische Rede sind keine Geschichte; aber auch nicht alles, was in der Bibel als „geschichtlich" dem oberflächlichen Blicke sich präsentiert, soll dies nach der Absicht des h. Verfassers auch in dem uns heute geläufigen Sinne sein. Es muß deshalb auch bei den „Geschichtsbüchern" des A. T., von denen die fünf ersten in der hebräischen Bibel übrigens „Gesetz", die folgenden sechs „Propheten" heißen, durch sorgfältige Untersuchung zunächst bestimmt werden, in welchem Sinne diese und ihre Teile wirklich „geschichtlich" sein wollen. Denn diese allesamt erbaulichen, religiösen Zielen gewidmeten Bücher haben niemals Zwecken dienen sollen, wie wir sie etwa bei einem modernen Lehrbuch der Geschichte voraussetzen. Die Bibel ist nicht gelehrtes Geschichtsbuch, sondern religiöses Volksbuch, wie in den Wurzeln ihres Werdens, so in ihrer Bestimmung.

Es muß deshalb für jedes Buch und jeden Abschnitt festgestellt werden, ob wir es etwa mit einem Gleichnis oder mit der Erzählung eines Ereignisses, mit kritischer oder prophetischer Geschichte, mit Familien-, Stammes- und Volksüberlieferung oder mit religiöser Geschichte, mit freier oder mit einer erdichteten Erzählung, mit erbaulicher Erzählung oder mit spekulativer Theologie im Gewande der Erzählung, mit Midrasch und Haggada oder mit apokalyptischer Erzählung zu tun haben. Im Lichte der erkannten literarischen Art sind dann die Einzelheiten zu betrachten und zu beurteilen. Diese Bestimmung der literarischen Art ist heute das Hauptproblem der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft. „Es würde durchaus ebenso

unehrbietig gegen einen inspirierten Schriftsteller sein, aus ihm wider Willen einen Historiker zu machen, als das als Parabel zu behandeln, was er als Geschichte geschrieben haben würde."[111]) Wenn ihre literarische Art aber genügend berücksichtigt wird, haben die heiligen Bücher des A. T. das Forum strengster wissenschaftlicher Kritik nicht zu scheuen, weder ihrer Geschichte noch ihrem sonstigen Inhalte nach. Alle jene in unserer Zeit gegen sie zusammengetragenen Schwierigkeiten naturwissenschaftlicher wie geschichtlicher Art verschwinden so wie der Schnee vor der Sonne. Und auch die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift kommt bei dieser neueren exegetischen Wissenschaft nicht zu Schaden, sondern lediglich verfehlte Erklärungen nach der menschlichen Seite des heiligen Buches bei Gelehrten, in deren Zeit die Probleme noch nicht aufgerollt waren, die in unseren Tagen die Forschung dem Erklärer der Bibel entgegenhält. Mit der Anerkennung dieser auf dem Boden der unverrückbaren dogmatischen Grundlagen des Katholizismus stehenden Grundsätze ist auch in der katholischen Kirche das Tor weit geöffnet für die wirklich historische Kritik der Bibel und — für ihre erfolgreiche Verteidigung!

Einzigartigkeit des A. T.

Daß aber an die Höhenlage der Bibel des A. T. mit der Erhabenheit ihres Gottesbegriffes, ihrer flammenden Gottes- und Menschenliebe, ihrer reineren Sittlichkeit, ihrer herrlichen Zukunftshoffnung ebensowenig die Literatur der klassischen und nordischen Völker wie etwa der Korân Mohammeds heranreichen, war und ist allgemein zugestanden. Nicht viel anders kann das Urteil lauten über die in der neueren Zeit der Wissenschaft zugänglich gewordenen Veden der Inder, das Avesta der Perser, die King und Schu der Chinesen. Daß aber auch die wiederentdeckten Literaturen der altorientalischen Völker, insbesondere der Ägypter und Babylonier, weit entfernt sind, den heiligen Büchern Israels die Palme streitig machen zu können, lehrt luce clarius die Zusammenstellung der den biblischen Büchern am nächsten stehenden literarischen Denkmäler dieser Kulturvölker des alten Orients, wie sie uns H. Greßmann geschenkt hat[112]). Der offenbarungsgläubige Standpunkt hindert die universalistische Würdigung dieser Literaturdenkmäler in keiner Weise. Denn der Geist Gottes wirkt überall, die religiöse Entwicklung beherrschend, so daß auch dort Göttliches, wenn auch selten ungetrübt, durch das Menschliche hindurchdringt. Vorurteilslose Vergleichung läßt auch hier die religiöse Eigenart der Bibel nur in so hellerem Lichte erstrahlen, mag sie auch aus ihrer isolierten Stellung

herausgetreten sein und durch noch so viele Fäden mit der altorientalischen Kultur verknüpft sein, mögen auch noch so deutlich die Jahresringe des lebendigen mit dem Fortgang der göttlichen Offenbarung gegebenen Wachstums der Urkunden des im Laufe der Jahrhunderte durch Gottes Liebe immer reicher über sein Volk ausgeschütteten Gotteswortes sich zeigen.

Wie hoch die Gesetzbücher Israels über anderen altorientalischen stehen, hat insbesondere die sorgfältige Vergleichung mit dem Gesetzbuche Hammurapis gelehrt. Die Hymnen und Psalmen des A. T. knüpfen freilich an uralte religiöse Lieder an und haben in ägyptischen und babylonischen Hymnen Parallelen; sie erheben sich aber in ihrer lebendigen Erfüllung der Gottesgemeinschaft und der Gottverähnlichung, die sie zum ewigen Vorbild aller frommen Lieder machen, so hoch über diese wie Israels Gottesbegriff über die ägyptischen und babylonischen Göttergestalten. Mag man beispielsweise in dem alten babylonischen Hymnus auf den Mondgott oder in dem Sonnenhymnus Echnatons[113]) immerhin sogar ein gewisses Ahnen eines überweltlichen Gottes finden wollen, den Vergleich mit der Religionsstufe der alttestamentlichen Naturpsalmen wie Ps. 8. 19. 104 oder mit Job 38—42 und Sir. 42—43 halten sie trotz aller poetischen Schönheit nicht aus. Denn in diesen biblischen Dichtungen hat das ganze Weltall sein Zentrum in dem überweltlichen Jahwe gefunden. Es ist der Herold der Macht, Weisheit und Güte eines Gottes, der seine Hand nur auszustrecken braucht, um die Seinen aus der Gewalt aller feindlichen Naturmächte zu retten. Und was die Bußpsalmen der Bibel angeht, so lasse man doch einmal vorurteilslos aus der Reihe dieser ehrwürdigen, von allen altorientalischen abergläubischen Riten losgelösten Lieder mit ihrer ganzen religiösen Innigkeit und Tiefe, die alle Saiten unserer Seele wiederklingen läßt, nur etwa das Miserere (Ps. 51) auf sich wirken und lese dann einige babylonische Bußpsalmen[114]), so sieht man sofort, daß man trotz aller äußeren Anklänge in eine andere Welt eintrat. Auch die didaktischen Bücher haben schon ihre Analogien wie in altbabylonischen Spruchsammlungen, so besonders in alt-

ägyptischen Weisheitsbüchern[115]), und die Bibel selbst läßt uns auch Entlehnungen aus ausländischen Weisheitsbüchern erwarten[115a]). Aber welcher Abstand zwischen den Sprüchen etwa des Ptah-Hotep, des „beredten Bauern", oder des Ani und zwischen dem Buche der Sprüche, des Jesus Sirach oder der Weisheit! Eine noch weitere Kluft tut sich auf zwischen der Wüste der altorientalischen Geschichtschreibung und den blühenden Gärten der Geschichtsbücher des A. T. Moderne kritische Geschichtschreibung hatte freilich Israel so wenig wie Ägypten und Babel. Die Geschichtsbücher des A. T. fallen, soweit sie nicht einer noch freieren literarischen Art angehören, unter den Begriff der prophetischen Geschichte, die die Vergangenheit in ähnlicher freier Weise darstellt, wie die Propheten die Zukunft schauten und schilderten. Gott ist ihnen der Geschichte unmittelbar immanent, sein geschichtliches Wirken veranschaulichen sie in großzügigem Schalten mit ihrem Material in ihren durchaus theozentrisch gehaltenen Schriften pragmatisch-teleologisch, ausschließlich zu religiössittlichen Zwecken, insbesondere vom Standpunkte des Vergeltungsglaubens aus. So war auch im Volke Israel so bald eine Universalgeschichte möglich; sie erscheint — dies wird ganz allgemein zugestanden — mindestens schon in der jahwistischen Quelle. Aus demselben Grunde ist Israels Geschichtschreibung mythenfeindlich, mögen auch altorientalische Mythen hie und da für die zunächst dem Volksmunde entstammenden, aus dem Liede und dem Heldensang herausgewachsenen Erzählungen eines Teiles der Quellenschriften der Geschichtsbücher Farben für die Darstellung geliefert haben. So sind die Geschichtschreiber des A. T. als sittliche Persönlichkeiten Erzieher ihres Volkes. Ihresgleichen sucht man anderswo im alten Orient vergebens. „Es ist etwas Erstaunliches", daß eine Geschichtsliteratur, wie sie Israel in der Zeit des beginnenden Königtums schon gehabt hat, „damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtschreibung wissen."[116]) Und erst die eigentlichen Prophetenschriften! Wie das Prophetentum Jahwes eine ganz einzigartige Erscheinung ist, so auch diese seine ureigenste lite-

rarische Betätigung im Dienste seiner Mission. Man lese doch einmal nach der Lektüre des Amos oder des Isaias etwa die babylonische Prophezeiung vom künftigen Gericht über Babylon oder die ägyptische Prophezeiung eines Priesters unter König Snefru[117]), und das Urteil muß lauten: „Finsternis bedeckte die Erde und Dunkel die Völker, aber über dir ging Jahwe auf und seine Herrlichkeit erschien über dir.“[117a])

Schlußfolgerung. Das A. T. nimmt also unter den Literaturdenkmälern des Altertums als religiöses Buch eine ganz eigenartige Stellung ein. Was nach Ausscheidung des religiösen Stoffes übrig bliebe, würde die Mühe der Durchforschung kaum noch lohnen, während beispielsweise selbst von den heiligen Büchern Indiens gesagt werden mußte, man müsse die Goldkörner aus ungenießbarem Wust mühsam herausklauben. Gerade wegen seines einzigartigen religiösen Charakters ist das A. T. als der erste Teil der christlichen Bibel mit dem N. T. das am meisten verbreitete, in Hunderte von Sprachen übersetzte Buch geworden, der geistige Besitz der ganzen Welt, ein ewiges Menschheitsbuch, ein Buch, das, wie es Israel in Palästina in seiner sittlich-religiösen Höhenlage festgehalten und als sein Palladium in der Zerstreuung ihm die Kraft des inneren Zusammenhaltes verliehen, so die griechisch-römische Kulturwelt für das Christentum vorbereitet hat und allen christlichen Völkern mit dem N. T. der Quellgrund nicht nur ihrer religiösen Literatur und aller gesunden Erbauung, sondern auch die Wurzel alles höheren Gemeinschaftslebens geworden ist. Hier haben seit Jahrtausenden für ihr religiöses Leben die Hungrigen Speise gefunden, die Durstigen Lebenstrank, die Schwachen Stütze, die starken Kämpfer Siegesgesänge! Was haben dagegen Babels und Ägyptens religiöse Schriften gewirkt, was haben sie für die Zukunft dem religiösen Leben der Menschheit zu bieten? Totes Pergament hier, dort aber ein ewiger, aus dem Ewigkeitsschoße der Gottheit sprudelnder Jungbrunnen! Aus seiner unerschöpflichen Tiefe werden die matten Menschenkinder neue Kraft und frisches Leben sich noch holen, wenn die Einseitigkeiten und die Übertreibungen moderner Assyriologen längst dem Kuriositätenkabinett der Geschichte der Wissenschaften angehören werden!

---

10. Kapitel.

Der Messias und sein Reich.

Der Messianismus.

Vom Geiste ihrer Propheten getragen, schreitet die Jahwereligion siegreich der Zukunft entgegen. „Das Ende der Tage", d. i. „die Tage des Messias", das ist das Ziel ihrer Vollendung, das Einst, nach dem auch das Jetzt sich schon orientieren soll. „Die Vergangenheit (ist) nur der Wegweiser für die Zukunft, die Gegenwart nur ein Atemholen für das Weiterstreben."[118]) Diese Religion ist aber Zukunftsreligion, weil sie die „Heilsbotschaft" der einstigen Erlösung von der Sünde und Schuld, dem Übel und Todesgericht verkündet. Deshalb ist der zentrale, die Weissagungen der Propheten trotz aller Betonung der Gegenwartsaufgabe der Gesetzeserfüllung leitende Gedanke: das zukünftige Jahwereich und sein Bringer, der Messias.

Volks- und Propheten-erwartung.

Auf sein Erscheinen zielen im Grunde alle Weissagungen der Propheten[119]). Diese setzen aber die messianische Erwartung als alten Besitz ihres Volkes voraus, wie dieses den älteren, durch das Irrlicht des reinen Entwicklungsschemas noch nicht in den Sumpf geführten christlichen Theologen auf dem Grunde der schon vom Jahwisten in sein Werk aufgenommenen alten Verheißung des Überwinders der Schlange im sogenannten Protoevangelium allgemein als selbstverständlich galt. Schon Amos betont gegenüber dem einseitig vom Volke erwarteten Heile die Gerichtsseite der Zukunft. Der uralte Balaamsspruch und Jakobs Segen über Juda spielen in ihrer mysteriösen Redeweise auf den großen Zukunftsbringer als im Volke bekannte Gestalt an, nicht minder Isaias mit „der Jungfrau" und Michäas mit „der Gebärerin" auf seine Mutter. Das in ihrem Volke lebende alte messianische Material

haben die Propheten aber verarbeitet, ausgestaltet und vertieft. Für die Auslegung ihrer Weissagungen entscheidet deshalb nicht ihr volkstümlicher Untergrund, sondern die prophetische Gesamtauffassung. Daraus folgt die Pflicht, die volkstümlichen, den Israeliten zum Teil mit dem übrigen alten Orient gemeinsamen Formalelemente dieser Weissagungen von den in ihnen ausgedrückten prophetischen Ideen zu scheiden. Die Propheten haben zwar alte Gefäße übernommen, diese aber selbständig weiter entwickelt, aus dem Schatze ihres religiösen Glaubens und Hoffens mit neuem Inhalte gefüllt und so ihre geistig-ethische Zukunftserwartung trotz der materiell-politischen Volkshoffnung zum Siege geführt. Gegenüber der volkstümlichen bloßen Heilserwartung für Israel haben sie gerade die Gerichtsseite „des Endes der Tage" zunächst am meisten urgiert, von Sünde und Schuld als Ursache des Gerichts gepredigt, als Vorbedingung des Heiles Gerechtigkeit und Heiligkeit gefordert und die Verwirklichung des sittlichen Ideals in der Messiaszeit verkündet. So wurde die Zukunft zum Hebel der Sittlichkeit, die Zukunftsreligion zum Leuchtturm schon in der Gegenwart. Insbesondere wurde die messianische Erwartung die Wurzel eines unbegrenzten Gottvertrauens in allen Nöten der Zeit. Ja, gerade dann, wenn der letzte Hoffnungsschimmer dem rein menschlich orientierten Auge entschwand, entfachte dieser Gottesfunke sich zur hellsten Glut, daß seine Lohe als Hoffnungsfanal schon hineinflammte in die noch so dunkle Gegenwart, — Jahwe allezeit der „Tröster seines Volkes"! 119a)

Das Gericht. Wie die Nacht dem Tage, so geht aber das Gericht dem zukünftigen Heile voraus. Wenn das Strafgericht den Höhepunkt erreicht hat, setzt die Gnade Gottes ein und bringt das Heil dem „Überreste" des geläuterten Gottesvolkes sowie den heidnischen Völkern, so daß Israel als „Erstgeborener" „Frucht bringt unter Brüdern". Der Gerichtssturm ist also, indem er den Widerstand gegen den göttlichen Heilswillen wegfegt, Mittel der Heilsverwirklichung; Jahwe schlägt sein Volk, „um es zu heilen". Er führt das „mit dem Scheidebrief" entlassene Volk zum „Hunger nach Gottes Wort" und „zur Bekehrung", dadurch „zur Begnadigung" und zu neuer

Gottesgemeinschaft. So wird „das Tal der Trübsal ihm zum Hoffnungstor". Der „Wurzelstumpf" des alten Baumes überdauert als Hoffnungssame das Gericht, und das dem Tode verfallene Volk Gottes „wird wieder auferstehen". Die Gerichtsleiden sind also die „Wehen" der Heilszeit. Dasselbe gilt von dem Gerichte über die nichtisraelitischen Völker. Die in wilder Hybris sich erhebende, gottfeindliche Heidenwelt wird zerschmettert; aber auch hier geht aus dem Gerichtsfeuer ein geläuterter Rest hervor. „Damit sie sich bekehre", ergießt sich der grimme Zorn Gottes über die Welt. Alsdann schafft Jahwe den Heiden „reine Lippen, daß sie insgesamt den Namen Jahwes anrufen, ihm dienen Schulter an Schulter" [119 b]).

Die Universalität des Messiasreiches.

Jahwe bringt das Heil aber nicht in einer einmaligen Machtentfaltung mit vorübergehender Wirkung, sondern in der Gründung eines neuen, ewigen, großen Gottesreiches auf Erden, in dem die bekehrten Heiden um den Rest des geläuterten Israels sich scharen werden. Dieses Reich wird nicht plötzlich, nicht durch Heeresmacht errichtet; es soll durch „das sanfte Wehen" „des Geistes Gottes", „im Namen Jahwes", in der Verkündigung der Jahwereligion mit ihrem Heile allmählich aus kleinen Anfängen in langem Ringen mit dem widerstrebenden Fleische erstehen. In ihm wird die ganze gewaltige Kraft der alten Religion sich entfalten, extensiv wie intensiv. Darum muß es weltumfassend, wird katholisch sein, eine internationale Gemeinschaft der Völker der Welt. Dieser Gedanke war von Anfang an in der Jahwereligion vorhanden, so fremd er auch selbst der Antike ist. Er folgt sogleich aus der Idee Jahwes als Weltgott und aus der Einheit der von ihm erschaffenen Menschheit. Der Polytheismus hatte die Menschen getrennt, der alte Monotheismus führt die Völker wieder zusammen in dem einen Gottesreiche, — eine Menschheit in dem einen Gott durch den einen Gott! „Die Einheit Gottes bedeutete von vornherein nichts anderes als die Einheit der Menschheit." [120]) Nirgendwo hat sonst im Altertum ein Volk den Gedanken gefaßt, daß sein Gott die Welt erobern werde. In Israel aber ist diese Idee sicher vorschriftprophetisch, sein Volksheiland ist auch der Weltheiland! Man denke nur an den uralten Jakobsspruch, in dem der Gehorsam der Völker

dem Zukunftsherrscher zuteil wird, an Balaams Weissagung vom Stern aus Jakob, der Moab niederwirft und Seir in Besitz nimmt, und an die Gottesworte an Abraham, Isaak und Jakob mit ihrer Segensverheißung für alle Geschlechter der Erde beim Jahwisten[121]). Darum errichtet Salomon seinen Tempel als ein Bethaus für alle Völker und fleht um die Erhörung ihrer Gebete an dieser heiligen Stätte, „damit alle Völker der Erde Jahwes Namen erkennen und ihn fürchten wie Israel". Deshalb haben auch die Schriftpropheten von vornherein mit der ganzen Welt gerechnet. Schon Amos läßt das Israel der Zukunft Edom in Besitz nehmen und alle Nationen, über die der Name Jahwes genannt wird, und Osee verkündigt, daß man zu denen, die früher „Nichtmeinvolk" hießen, sagen wird „Söhne des lebendigen Gottes". Darum sieht Isaias alle Nationen zum Berge Sion strömen und hört ihr Wallfahrtslied: „Kommt, und laßt uns emporsteigen zum Berge Jahwes, zum Tempel des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege und wir auf seinen Pfaden wandeln." Am schönsten ist der Katholizitätsgedanke entfaltet in Is. 40—66, insbesondere in c. 60. Auf Jahwe und seine Lehre harret die Welt. „Wendet euch zu mir, spricht er zu den Völkern, und laßt euch retten all' ihr Erdenenden; denn ich bin Gott und keiner sonst! Mir soll sich beugen jedes Knie, schwören jede Zunge!" Und die Völker werden folgen und zu dem herrlichen messianischen Jerusalem ziehen, von dem das Heil der Welt ausgeht, über dem Jahwes Herrlichkeit strahlt, dessen Mauern „Heil" heißen und dessen Tore „Ruhm", das die Mutterstadt aller Völker sein wird[122]). Alle Menschen werden dann, zu einem heiligen Chore vereint, den e i n e n Gott preisen, der auch der Heiden König sein wird. Die liturgischen Psalmen 67. 117. 148. 150 enthalten schon die Jubelhymnen für diesen Gottesdienst in jener Weltkathedrale, deren Bogen „von Meer zu Meer sich spannen und vom Strom bis an der Erde Enden": „Alles, was Odem hat, preise Jahwe!"

Bildliche Darstellung des Gottesreiches.

Dieses universale Jahwereich wird aber keine politische Gemeinschaft sein nach der Art der Weltreiche, sondern eine überpolitische katholische Völkergemeinschaft, in der Jahwe herrscht, weil sein Wille beobachtet wird. Klar erscheint dieses Jahwereich schon bei Osee, noch deutlicher seit Jeremias als „ein neuer Bund", d. i. als

eine neue Religion. Ihre Tora ist aber „nicht auf Steintafeln, sondern in die Herzen geschrieben“, weil „ein neuer Geist“ seine Bürger erfüllt. Freilich erscheint dieses durch den kommenden „Bundesengel“ gegründete Reich bei den Propheten meist in der bildlichen Darstellung der noch unvollkommenen Form des alttestamentlichen religiös-nationalen Gottesstaates und seiner Hauptstadt mit ihrem Tempel und seinem Kulte, sowie der geschichtlichen Erfahrungen dieses Gottesstaates. Diese Darstellungsweise hat ihre tiefste Berechtigung in der nur vom religiösen Genius geschauten oder vom Geiste Gottes gewirkten Erkenntnis der Beziehung der Gegenwart auf die Zukunft, insofern die Vergangenheit und die Gegenwart „der Schatten ist der zukünftigen Dinge“, deren Grundzüge die Propheten ausdeuten. Insbesondere haben die Rettungserfahrungen und die Rettergestalten der Vergangenheit, hat die Heldenzeit des Volkes und die Glanzzeit der ersten Könige Farben geliefert für das prophetische Zukunftsbild, die Rettung aus Ägypten für die Befreiung aus dem Exil, diese für die messianische Erlösung. Und die zeitgeschichtlichen Feinde des Gottesstaates, Edom und Moab, Ägypten und Assyrien, Babylonien, Gog und Magog, werden Symbole des Endfeindes, die natürlichen Güter des Landes, Wasserfülle, Korn, Wein und Öl Symbole der geistigen Güter. Am deutlichsten enthüllt sich diese religiöse Symbolik in dem Isajanischen Friedensreiche des Wurzelsprosses Jesses, in dem „der Wolf beim Lamme wohnt und der Pardel bei dem Bock sich lagert“, . . . wo „Kuh und Bär zusammen weiden, ihre Jungen sich zusammen lagern und wie das Rind Stroh frißt der Leu“. In der naiv-buchstäblichen Auffassung dieser Stelle sahen schon Theodoret und Hieronymus eine Art Ketzerei, und Thomas von Aquin nennt diese Meinung gar ganz unvernünftig. Nicht minder unverständig wäre etwa bei Ezechiel die naiv-buchstäbliche Auffassung der symbolischen Schilderung des von der rechten Seite des Osttores des Tempels ausströmenden Wasserquells, der zum fischreichen Strome wird, den man nicht mehr durchschreiten kann, dessen Wasser selbst das Tote Meer süß und fischreich machen, an dessen Ufer allerlei Fruchtbäume emporwachsen, die alle Monate Frucht tragen und deren unverwelkliches Laub als Arznei dient. Überhaupt spielt die Gleichnisrede neben der symbolischen Handlung bei den Propheten eine überaus große Rolle und ist die Mutter ihrer symbolischen Schulsprache geworden[124]. Insbesondere haben sie die Zukunft geschildert als Tag Jahwes, d. i. als den Tag der entscheidenden Gottestat. Dieser ist zwar gemalt als ein Tag fürchterlicher Gerichtsvernichtung, als Tag des Sturmes und des Erdbebens, des Weltbrandes und der Wasserüberflutung, des Schreckens und der Zerstörung, der Dürre, des Hungers und des Durstes, der Seuche und des Schwertes, des Todes der Menschen und der Tiere. Er macht die Welt zu einem Trümmerhaufen; auf diesem soll aber Jahwes

Zukunftsreich sich erheben. Denn die Gerichtskatastrophe bringt die „Wendung“, die große Restitution, einen neuen Himmel und eine neue Erde, die goldene Heileszeit für ein unglückliches Menschengeschlecht. Diese Idee der großen Zukunftstat Gottes wurde von den Propheten auf die Gegenwart und die nächste Zukunft angewendet. So entfaltete sich das Weltgericht zu einer Reihe von Gottestaten. Diese wurden aber gern in festem Stile, in ein großes Zukunftsgemälde zusammengedrängt geschildert. Solche Formen der prophetischen Verkündigung hat freilich die fleischlich gesinnte Masse des Volkes und der veräußerlichte Pharisäismus für das Wesen, die Schale für den Kern der Weissagungen vom Gottesreiche genommen. Daher ihre weltlich-politische materielle Messiasreichsidee, die zur Decke auf ihrem Angesichte und für ihre Herzen wurde für das Verständnis ihrer eigenen heiligen Bücher. Aber auch heute noch ist die reinliche Scheidung der Grundgedanken von den Zügen der Ausführung, der Ideen der Bilder von den Strichen der Zeichnung und den Farben des Pinsels, des eigentlichen Gedankens von seinem symbolischen Ausdruck, in der oft überaus rätselvollen Zukunftsschilderung der Propheten eine überaus schwierige Aufgabe für die Exegese, so daß hier manches zweifelhaft bleibt. Aber die trotz aller Dunkelheiten bei aller Kritik sicheren Grundgedanken des ganzen Weissagungskomplexes geben uns eine ausreichend klare Vorstellung davon, wie die Propheten das zukünftige Gottesreich sich gedacht haben, ohne daß wir freilich dieselbe Klarheit, wie sie auf dem Standpunkte der Erfüllung uns entgegenstrahlt, auch allen Propheten für alle Züge schon unterlegen dürfen. Denn alle Strahlen der Erkenntnis vom zukünftigen Reich und seinem Christ in den Schriften der Propheten fanden erst in der Erscheinung der Sonne der Gerechtigkeit ihre leuchtende Synthese, und in dieser Erfüllung gewann der ganze messianische Weissagungskomplex erst seine volle Klarheit.

Die Beschaffenheit des messianischen Reiches.

In dem zukünftigen Gottesreiche wird allgemeine, vollkommene, unzerstörbare Gotteserkenntnis herrschen. Denn Jahwes Lehre wird in die Herzen geschrieben sein, so daß „alle, vom Kleinsten bis zum Größten, Jahwe erkennen“. Alle werden nämlich „Schüler Gottes“ sein, der „seinen Geist ausgießen wird über alles Fleisch“, ohne Unterschied des Alters, Standes und Geschlechtes, so daß „die Gotteserkenntnis die Erde bedeckt wie das Wasser den Meeresboden“[125]). Da die Gotteserkenntnis in Israel an erster Stelle aber praktisch gefaßt ist, bedingt sie die vollkommene Verwirklichung der Ideale der Sittlichkeit in der Gottesfurcht durch die Erfüllung der Gebote Jahwes. Deshalb werden „Recht und Gerechtigkeit“ die Stützen des Gottesreiches sein, sein Name

„Jahwe ist unsere Gerechtigkeit“, „Stadt der Gerechtigkeit, getreue Stadt“. „Die Sünde wird gesühnt“, Gott „verzeiht die Schuld und gedenkt ihrer nicht mehr“. „Ein Quell wird da sein wider Sünde und wider Greuel“, und „Jahwe wird Frieden und Seelenruhe schenken“[126]). Heiligkeit ist deshalb der besondere Charakterzug des Gottesreiches; „ein heiliger Same“ ist der das Läuterungsgericht überdauernde Rest Israels, und „heilig wird ein jeder genannt werden, der zum Leben eingeschrieben ward“ in diesem Reiche zu Jerusalem, „der heiligen Stadt“ der „von Jahwe Erlösten“. Heilig ist alles, „selbst der Rosse Schellen“, jedes Gerät darum „tauglich zum heiligen Dienst“[127]). Der Gehorsam gegen Jahwes Gesetz bringt auch den Frieden, so daß die Völker der Erde im Reiche des zukünftigen Friedenskönigs „die Schwerter zu Pflugscharen umschmieden, die Lanzen zu Winzermessern, und man die Kriegskunst nicht mehr lernt“, weil jeder in dieser Zeit des Völkerfriedens ruhig unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaume leben kann[128]). Und wie Friede, so herrscht Freude. Man „wird sich freuen vor Jahwe, wie man sich freut in der Erntezeit, wie man jubelt beim Beuteteilen“. „Weinen und Klagegeschrei hört man nicht mehr“, sondern nur endlosen „Jubel und frohes Getümmel“ des befreiten, glücklichen Volkes[129]). So erfüllt sich die Segensverheißung an die Urväter in dem katholischen Gottesvolke der als „Kinder Gottes“ in Gottes Gnade und Gottes Gemeinschaft stehenden erlösten Menschen in dieser neuen Ordnung, die da „bleibt in alle Ewigkeit“: Gott selber durch seinen Messias, den „Heilsfürsten“, das Heil eines glücklichen Volkes, das „in Freuden aus seinen Quellen schöpft“, verehrt in einem Gottes würdigen Kultus, dieser ausgeübt von einem ohne Rücksicht auf die fleischliche Abstammung aus dem in Wahrheit königlichen und priesterlichen Gottesvolke erwählten Priestergeschlechte[130]).

Diesseits- und Jenseitsreich

Dieses Jahwereich „der Tage des Messias“ ist aber diesseitig gedacht. In ihm ist die Sünde freilich im Prinzip überwunden, aber es gibt doch noch Sünder. Da auch der Tod noch existiert, fehlt deshalb doch noch etwas an der völligen „Restitution“. Aber nach den Tagen des Messias

winkt noch das Jenseits, „die kommende Weltzeit“[131]). In dieser wird das Reich Jahwes wieder im vollsten Sinne so sein, wie es vor der Sünde war, weil alle dem Verstockungsgericht nicht verfallene Kreatur im vollsten Gehorsam sich ihm wieder beugt. Alle feindlichen Mächte sind dann überwunden, die Folge der Sünde beseitigt und als letzter Feind auch der Tod in der Auferstehung vernichtet. Die Welt ist erneuert, Jahwe allein der König des Alls![132])

Die Parusie des Heilands.

Als Jahwes Tat wird die große Wendung der Menschheitsgeschichte in dem vielartig gewendeten und in mancherlei Farben gemalten Bilde der Parusie Jahwes geschildert, der da „kommt, zu richten die Erde“. Dieses Bild beherrscht insbesondere Is. 55—66 und klingt in Ps. 93—99 jubelnd wieder. Der allursächliche Gott vermittelt das Heil aber durch seinen Knecht, durch ein von ihm auserwähltes und berufenes Werkzeug[132a]), wie in den Tagen des Moses und David. Jahwe ist der Heilsbringer durch die Erweckung dieses Heilandes, der der Zielpunkt der Erwartung der Propheten, der Bringer der neuen Zeit, der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist. Dieser Heiland ist aber eine konkrete Person, nicht ein abstrakter Begriff, die Heilandslehre der Propheten ist „Revolution, nicht Evolution“[133]). Der Messiasglaube kann aus den natürlichen Voraussetzungen so wenig begriffen, wie aus der bloßen Kraft des religiösen Glaubens und Wollens abgeleitet werden. Der flachen evolutionistischen Deutung widerspricht gleichmäßig das objektive Bild der Quellen wie das subjektive Verhältnis Israels zu ihm. Der Heiland ist auch nicht etwa nur ein Lehrer der Erlösung wie Buddha; er ist persönlicher Vollzieher des in der Heilsgeschichte sich zeigenden, von den Propheten gepredigten Erlösungswillens Jahwes. Als der ganz und gar von Jahwe Erfüllte und mit ihm in innigster Gemeinschaft Verbundene, als ihm Geweihter, als Organ seines Heilswillens heißt er wie Israels Könige, Priester und Propheten Maschiach, aramäisch Meschicha, gräzisiert Messias, d. i. der Christus, der Gesalbte. Dieser Heilandstitel ist in den letzten Jahrhunderten des A. B. völlig zum Eigennamen geworden, so daß „der Christus“ damals die Sehnsucht der jüdischen Gemeinde war.

Der Ersehnte ist aber als Mensch verheißen. Denn er wird empfangen von einer Jungfrau, von einer menschlichen Gebärerin als Kind zu Bethlehem in einer Zeit der Erniedrigung der Davidischen Dynastie und der Not des Volkes geboren. Immer enger wird der Kreis, aus dem er kommt. Er stammt von Eva ab, ist Nachkomme Sems, Abrahams, Isaaks, Jakobs, Judas, Sproß des Königshauses Davids. Er leidet, stirbt, wird begraben, ersteht aus dem Grabe und erhält das Reich[134]). Daß der Retter aber nicht nur Mensch ist, deutet schon die mysteriöse Art an, von seiner Geburt zu reden, und die Verknüpfung des Heiles mit der Geburt dieses Kindleins. Denn ein gewöhnliches, bloß menschliches Kind kann das gewaltige Werk der Welterneuerung nicht vollziehen. Mag man aber immerhin auf Ps. 45, 7 mit dem Satze „Dein Thron, o Gott, steht fest auf immer und ewig" kein Gewicht legen, obgleich meines Erachtens die Deutung auf einen alttestamentlichen König oder gar auf einen Makkabäerfürsten diesem Liede so wenig gerecht wird wie Ps. 2 und 110, — zweifellos wird doch der Messias direkt von Isaias als Gott bezeichnet in der mysteriösen Namengruppe „Wunderberater, Gottheld, Ewigvater, Heilsfürst". Auch kann ein König, der ohne Ende in einem ewigen universalen Friedensreiche herrscht, das lediglich auf Recht und Gerechtigkeit basiert ist, der mit dem bloßen Hauche seiner Lippen den Frevler tötet, nicht als einfacher menschlicher König gedacht sein. Damit harmoniert es, daß bei Daniel die apokalyptisch-eschatologische Figur, die „wie ein Menschensohn" erscheint, d. i. der Messias, vom Himmel steigt und die Herrschaft empfängt, während im Buche Henoch und in der Esdrasapokalypse die übermenschlichen Züge im Bilde dieses als präexistent und vor aller Welt geschaffen gedachten Menschensohnes sich noch mehr häufen. Es dürfte auch in einem Teile der Stellen, in denen Gott als der Retter erscheint, an den Messias gedacht sein, zumal dessen Bezeichnung als Gottes Sohn dem A. T. nicht fremd ist[135]). Das volle Verständnis der Doppelseite des Messiasbildes ist freilich erst den Jüngern des Christ im Lichte der Erfüllung aufgegangen. Das pharisäische Judentum hat sich einseitig an das Menschliche im Messiasbilde geklammert, so daß der

Der Messias als Mensch und Gott.

Vertreter des Judentums bei Justin erklären kann: „Wir alle erwarten, daß der Messias als Mensch von Menschen erzeugt wird.“[136]) Die Idee eines göttlichen Messias fand aber in der alten Zeit Anknüpfungspunkte in der altorientalischen Vorstellung vom Kommen des Heilandsgottes, der als König den Weltenthron besteigt und die neue, glückliche Zeit bringt. Auch an die altbabylonische Anschauung, daß der König nicht nur Stellvertreter, sondern auch Sohn Gottes, ja selbst Gott und Heiland ist[137]), und an die analoge altägyptische Vorstellung vom Pharao als dem inkarnierten Gott[138]) ist hier zu erinnern. Aus diesen Dingen folgt auch für die rationalistische Betrachtungsweise, daß der Gedanke eines menschlichen Heilands, der zugleich Gott ist, in der alten Zeit in Israel möglich war.

Der Messias als König.

Der dreifache Charakter des Messias als König, Prophet und Priester hat schon Anknüpfungspunkte in dem fürstlichen, prophetischen und priesterlichen Charakter der Patriarchen, in dem fürstlichen Prophetentum des Moses und in dem alten Priesterkönigtum von Salem, das David zur Reichshauptstadt machte. Als König bringt der Messias das Heil in der Gründung eines ewigen auf der sittlichen Macht der Gotteserkenntnis und Gottesfurcht, des Rechtes und der Gerechtigkeit aufgebauten Gottesreiches, das er als zweiter David, als der, dem auch „der Gehorsam der Völker wird“, in alle Ewigkeit beherrschen soll. Weil aber zum Zwecke der Reichsgründung der Widerstand niedergeworfen werden muß, ist er zunächst auch Gerichtsvollstrecker, der „als Bluträcher“ seines mißhandelten Volkes „die Gottlosen zermalmt“ und „die Frevler tötet mit dem Hauch seiner Lippen“. Den verstockten Gegnern seines Reiches gegenüber nimmt deshalb das milde Messiasbild eine dunkle Farbe an, wie auch im N. T. dem „Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters“ das „Weichet von mir, ihr Verfluchten“ korrespondiert. Gerade um des Heiles willen, wegen des Sieges der sittlichen Weltordnung, muß der Widerstand der Gottesgegner niedergerungen werden, damit der messianische König „in Wahrheit Recht schaffen kann den Nationen“, „Gerechtigkeit den Armen und den Bedrückten“, deren er sich besonders annehmen wird.

Deshalb streitet der von moderner Zuckerwasserreligion beanstandete Gerichtsvollzug nicht mit der Eigenschaft des Messias als Friedenskönig. Als solcher erscheint er schon im Jakobssegen und wird besonders anschaulich von Zacharias geschildert, als König in seine Hauptstadt einziehend, „ein Gerechter und ein Retter, demütig und auf einem Esel reitend“[139]).

Der Messias als Prophet.

Daß die dem Messiasreiche zuströmenden Nationen in ihm „die Lehre und das Wort des Herrn“ erwarten, führt schon auf einen Messias, der auch Prophet ist. Als „der Prophet, der in diese Welt kommen“ werde und „den Menschen alles verkünden“ solle, erwartete man ihn nach dem Zeugnisse des N. T. Er ist in der Tat das letzte Ziel und die edelste Frucht des ganzen Prophetentums von Moses an, zum Lehrberufe gesalbt mit der ganzen Fülle des Geistes Gottes. „Auf ihm ruht der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes.“ Am deutlichsten tritt sein prophetisches Amt im zweiten Teile des Buches Isaias hervor. Der Gottesknecht „wird das Recht hinaustragen für die Nationen“; „auf seine Lehre harret die Welt“. Denn Jahwe „hat ihn zum Bunde für sein Volk gemacht“ und „zum Lichte der Heiden“. Schon „vom Mutterschoße an“ hat er ihn für sein Lehramt ausgerüstet; „sein Mund ist wie ein scharfes Schwert“; in Jahwes Schule hat er „als Schüler“ gelernt; er verkündet in prunkloser, unscheinbarer Predigt unentwegt, was er ihn lehrte, so daß „kein Trug in seinem Munde ist“[140]).

Der Messias als Priester.

In dem schon in Davids Tagen auf diesen angewandten eschatologischen Psalm 110 heißt es: „Du bist Priester auf ewig nach der Weise des Melchisedech.“[141]) Unter den Propheten nimmt Zacharias diese im alten Orient mit seinen Priesterkönigen sehr naheliegende Vorstellung vom priesterlichen Heilandskönig wieder auf. Im zweiten Teile des Isaias aber ist der Opfervollzug des priesterlichen Knechtes Jahwes in der Hingabe seines Lebens zum Sühnopfer für die Vielen schon anschaulich geschildert[141a]). „Wenn irgendeine Stelle des Alten Testamentes im Hinblick auf das Neue als Weissagung betrachtet werden kann, dann ist es diese. Wenn das Neue Testament nur irgendwie als Erfüllung des Alten

angesehen werden kann, so ist es hier."[142]) Als Priester wirkt der Messias aber objektiv die Erlösung. Vergeblich hat das Heidentum, in naturalistischem magischen Treiben, in pessimistischer Verneinung alles persönlichen Begehrens und Strebens, in seiner Philosophie und in seinem Mysterienwesen jahrtausendelang um sie gerungen. Israel ist ihres objektiven Vollzugs durch seinen Messias sicher. Sie ist ihm also Fremderlösung, nicht etwa Selbsterlösung und Lehre von der Selbsterlösung wie dem ursprünglichen Buddhismus und dem Koran. Allerdings ist des Messias Lehre und sein erhabenes Beispiel keineswegs gering einzuschätzen; aber Wirker der Erlösung wird er doch durch die stellvertretende priesterliche Opferung seines Lebens als Schuldopfer für die Vielen. Diese Erlösung besteht nicht bloß in der Befreiung vom Leiden wie im Nirwana des Buddhismus oder von der Sündenstrafe wie in Babel oder von Gottes Strafurteil wie im Koran, sondern in einer wirklichen objektiven Befreiung von Sünde und Schuld, in der Versöhnung mit Gott, in der Herbeiführung der Gerechtigkeit und Heiligkeit und in der Wirkung des Heiles für die Vielen[143]). Ziel der messianischen Erlösung ist also nicht die Vernichtung der Persönlichkeit wie im Brahmanismus und im Buddhismus, sondern ihre Vollendung in der Erhebung zu einem menschenwürdigen glücklichen Leben der Gottesgemeinschaft, nicht greisenhafter Pessimismus und verweichlichender Quietismus, sondern froher Optimismus und jugendfrische Arbeit in der mit Gott versöhnten und zu einer heiligen Gemeinde von Gottesknechten um den messianischen Gottesknecht vereinigten Menschheit.

Das stellvertretende Opfer des Messias.

Mittel des Erlösungsvollzugs des Messias ist seine stellvertretende Selbstopferung. Er erscheint als Priester nicht in Schönheit und Pracht, nicht in äußerem Glanze, sondern „verachtet und als der letzte unter den Menschen", als „ein Schmerzensmann und leiderfahren, wie ein Verdammter, vor dem man das Angesicht verhüllt". Er, der Gerechte, „wird den Verbrechern gleich geachtet", „für 30 Silberlinge verkauft", wird gelästert, geschlagen, angespien, beschimpft, verlassen. Er wird unschuldig getötet sterben und zu allem nicht nur „schweigen wie ein Lamm vor dem Scherer,

wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird", sondern sogar für seine Feinde beten. So macht er der Sünde ein Ende, tilgt die Schuld, bringt ewige Gerechtigkeit, erfüllt die Weissagungen der Propheten und verwirklicht den neuen Bund, — der Knecht Jahwes der Knecht der Menschheit, in heroischer Schuldübernahme das Schuldopfer (ascham) für die Sünden der Welt! Denn „unsere Leiden hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich genommen; er ward durchbohrt um unserer Sünden willen, zermalmt ob unserer Frevel, Züchtigung zu unserem Heil lag auf ihm, und durch seine Striemen ward Heilung uns"[144]. „Des ganzen Volkes Befleckung auf sich nehmen, das heißt Hoherpriester sein; die Leidenslast des ganzen Volkes auf sich nehmen, das heißt König im Reiche sein."[144 a]

Die eigene Mitarbeit der Erlösten, die innere, durch Gottes Gnade ermöglichte Ergreifung der Erlösung in der Herzenswendung und Geisteserneuerung wird hierdurch keineswegs ausgeschlossen. Der Erlöser hat den Brunnen gegraben wider Sünde und Unreinigkeit, den Heilsquell, aus dem die Geschlechter von Äonen schöpfen werden[145].

In der Idee des leidenden und sich selbst opfernden Gottesknechtes ist so der Messianismus, „allen Glanzes bar, völlig zur Innerlichkeit einer heroischen Gesinnung geworden, deren äußeres Gepräge das grenzenloser Demut ist. Die Umkehrung des heidnischen Wertbewußtseins, das zugleich noch ein Machtbewußtsein ist, hat sich durch diesen vollkommenen Verzicht auf jede Macht vollzogen."[146] So ist die opferfrohe Hingabe der eigenen Person, die Weltentsagung bis zum Tode im Dienste der Nächstenliebe im Prinzip das Banner der Jahwereligion geworden. Diese Verneinung der weltlichen Macht, rein menschlich ein unerhörter Gedanke, ist der Tod jedes politischen Messianismus mit der äußeren Weltherrschaft als Ziel. Deshalb ist dieser Messiasbegriff für den Pharisaismus zum Stein des Anstoßes geworden; im Christentum dagegen ist gerade diese Messiasidee und die an dem Sühneopfer dieses Messias genährte opferfrohe Hingabe der lebendige Mittelpunkt der Religion geworden. Sie hat sich bewährt als das größte religiöse Prinzip, in weltüberwindender Kraft, ver-

bürgend Unbesiegbarkeit. Denn die Leiden und die Verfolgungen müssen der Gottesgemeinde, die auf diesem, aus dem tiefsten Glaubensgrunde der altruistischen Religion hervorbrechenden Prinzip aufgebaut ist, stets neue Lebenssäfte zuführen in dem Herzblut ihrer Kinder!

Der Heiland Israels und der der alten Welt. Mehr als irgendein Volk war aber Israel geeignet, die Idee des in stellvertretendem Leiden die Welt erlösenden Heilandes aufzunehmen und der Welt zu predigen. Schon das in ihm lebende starke gemeinsemitische Solidaritätsgefühl bildete einen günstigen Mutterboden. Und seine heilige Geschichte deutet in zahlreichen Spuren auf das Gesetz vom Leiden der Besten. Man denke nur an Isaak und Joseph, an Moses und David, an Elias und Jeremias. Vor allem aber, wenn Israel auch nicht selbst, oder sein guter Teil, der leidende Gottesknecht des Propheten ist, so hat doch keine Nation die Tiefe des Leidens, der Trostlosigkeit der Verwerfung und den Jubel der Wiederbegnadigung so ausgekostet wie dieses Volk. Zu seinem Heilandsbegriff bilden die sterbenden und auferstehenden Gottheilande des alten Orients[147]), Tammuz oder Marduk und Adonis, oder Melkart, Osiris und Mithra nur ganz äußerliche Analogien. Denn in diesen Gestalten ist die ganze Idee rein naturhaft, — der verdunkelte und wiedererscheinende Lichtgott, der absterbende und wieder zum Leben erwachende Vegetationsgott! In der Jahwereligion allein ist der sterbende und auferstehende Heiland eine historische Persönlichkeit, die in stellvertretender Selbsthingabe das Sühnopfer für die Welt vollzieht. Dieser geschichtliche Charakter und diese sittliche Tiefe des alttestamentlichen Heilandsbegriffes widerstrebt ein für allemal seiner Auflösung in den blassen Nebel der allgemeinen Religionsgeschichte. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß das Heidentum auch in diesem Punkte der Predigt von dem in Jerusalem gekreuzigten Gottheilande Anknüpfungspunkte geboten hat. Das gilt überhaupt von der ganzen Heilandserwartung der alten Welt. Diese ist zum Teil in der Natur des Menschen begründet; denn die Menschheit seufzt in Sünde und Schuld unter der Furcht des Todes. Darum geht durch die ganze Welt das Sehnen, aus dem Sklavendienste der Nichtigkeit erlöst zu werden[148]).

Die so weite Verbreitung der Heiles- und Heilandserwartung in der alten Welt hat hier ihre natürliche, in der Uroffenbarung, speziell im Protoevangelium, ihre übernatürliche Wurzel. Sie ist im A. T. übrigens klar vorausgesetzt. „Harrt doch die Welt auf die Lehre", d. i. die Religion des Messias, der „die Sehnsucht" und vielleicht schon nach den alten Jakobssprüchen „die Erwartung der Völker" ist[149]). Speziell für Babel setzt Isaias die durch den Keilschrifttext vom zukünftigen Gerichte über Babel[150]) bestätigte Kunde vom eschatologischen Gerichte voraus, das auch hier ohne die Heils- und Heilandshoffnung kaum gedacht werden kann. Auf die kurze Darlegung des Verhältnisses der alttestamentlichen zu der babylonischen[151]) und zu der ägyptischen[152]) Zukunftserwartung, die heute gerade beide im Vordergrunde stehen, beschränke ich mich, von der Erwartung der übrigen Nationen der alten Welt absehend.

Babylonische Heilandserwartung.

Nach den Mythen Babels folgte auf die Unheilszeit der Kämpfe und Plagen die goldene, die Segenszeit; die Klagelieder und die Beschwörungsformeln zeigen den stereotypen Gegensatz der Unheils- und der Heilszeit. Diese Vorstellungen müssen sehr alt sein, da sie schon frühe fast formelhaft geworden sind. In der zukünftigen Unheilszeit wird aber, so glaubt man, das Gericht über Babel kommen; es herrscht Krieg und allgemeiner Unfriede, die Familienbande werden gesprengt und alle Ordnung aufgelöst. Neben diesen Gedanken findet sich die Erwartung einer großen Weltkatastrophe. Die Fluchzeit wird aber durch die Segenszeit abgelöst werden. Der Jahresmythus ist auf das Weltenjahr übertragen. Ein neuer Weltenfrühling tritt ein, die goldene Zeit, die glückliche Urzeit kehrt wieder. Der die Heilszeit bringende Retter ist zunächst ein Gott, Marduk als Heil- und Erlösergott, der als Frühlingssonnengott aufersteht und den neuen Frühling für die Welt herbeiführt, oder Tammuz, der auferstehend die neue Vegetation bringt. Die Idee vom eschatologischen messianischen Heilsbringer ist zwar in Babel direkt noch nicht sicher erwiesen. Vielleicht meint ihn aber der Ira-Mythus mit dem „Akkadier", der, nach dem großen Weltkriege, „alle niederstrecken und sie allesamt niederwerfen soll"[153]). Jedenfalls ist die Vorstellung aber uralt; denn sie ist bald auf diesen, bald auf jenen König übertragen, indem er als Rettungsbringer und Bahnbrecher der glücklichen Zeit angesehen und gepriesen wurde. So hat sie vielleicht schon Hammurapi gebraucht; sicher ist sie auf Assurnasirpal, Merodach-Baladan II. und Assurbanipal, später auch auf Cyrus und Alexander den Großen angewendet. Aus dieser formelhaft

gewordenen Darstellung der Könige als Heilande läßt sich der Rückschluß auf die Art der Vorstellung vom eschatologischen Erlöser in Babel machen. Er ist Priesterfürst, ein König von geheimnisvoller Herkunft, ein Göttersohn und selbst Gott, aber auch Sohn einer Jungfrau. Er wird in der Unheilszeit geboren, wird verfolgt und wächst verborgen auf. Herangewachsen, wirft er die Feinde nieder und führt in einer neuen Segenszeit die goldene Zeit wieder herauf. Man dürfte sich den eschatologischen Retter aber auch leidend, sterbend und auferstehend gedacht haben, weil der babylonische König in der Literatur vielfach in der Rolle des Leidenden auftritt, ein von dem leidenden, sterbenden und wiederauflebenden Gestirn- und Vegetationsgott auf den eschatologischen Heiland wie auf den König als Inkarnation des Gottes übertragener Zug.

Ägyptische Heilandserwartung.

Auch in Ägypten muß die Vorstellung eines zukünftigen Erlöserkönigs uralt sein. Denn die eschatologische Idee ist, wie später auf die Ptolemäer, so schon auf den König Amen-em-ḥêt (etwa 2000—1970 v. Chr.) übertragen, und der älteste der ägyptischen eschatologischen Weissagungstexte, die Prophezeiungen eines Priesters unter König Snefru, ist in zwei Niederschriften aus der 18. Dynastie (etwa 1580—1350) erhalten, während die Abfassung wesentlich älter ist. Nach diesen Prophezeiungen wird aber eine Unheilszeit für Ägypten kommen, eine Zeit des Krieges und des Aufruhrs. Die Feinde dringen ins Land ein, die Lüge herrscht, Recht und Gerechtigkeit liegen darnieder. Die Tempel werden entweiht und geplündert, alle soziale und religiöse Ordnung löst sich auf, so daß Ägypten wie eine umherirrende, hirtenlose Herde ist. Das Land seufzt unter Unfruchtbarkeit und Teuerung, wird durch Mordtaten, Krankheit und Unfruchtbarkeit der Frauen entvölkert. Der Nil ist wasserarm wie ein Bächlein, Sonne und Mond werden verfinstert. Nachher aber wird die Heilszeit heraufgeführt werden durch einen gottgesegneten, lange regierenden Retterkönig, den Geber des Guten. Dieser muß wie die ägyptischen Könige überhaupt als inkarnierter Gott, als Sohn des Ra, als Mittler zwischen Gott und Menschen und als vorzüglichster Oberpriester gedacht sein[155]). Er wird in Nechen, der ältesten Hauptstadt Oberägyptens, von einem nubischen Weibe geboren und von der großen Göttin Isis eingesetzt werden. Er besiegt die äußeren Feinde und die inneren Aufrührer, vernichtet oder unterwirft sie. Ober- und Unterägypten vereinigt er wieder unter seinem Szepter. Die entführten Heiligtümer werden zurückgeholt. Die Wahrheit herrscht, die Lüge wird hinausgeworfen, den Elenden wird Heilung. Die Sonne scheint wieder wie sonst, der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten kehrt wieder. Im Nil ist reichlich Wasser, und man hat Überfluß an allem. Die Freude und Glückseligkeit im Lande wird so groß sein, „daß die Überlebenden wünschen, die zuvor Gestorbenen möchten auferstehen, um an dem Guten Anteil zu erhalten“[156]).

Verhältnis zur alttestamentlichen Heilandserwartung.

Daß in den alten eschatologischen Erwartungen Ägyptens und Babels zahlreiche Berührungen mit dem Zukunftsbilde des A. T. sich finden, ist nicht zu bestreiten. Diese Tatsache erschüttert die Fundamente des Entwicklungsschemas der Schule Wellhausens nach dieser Seite. Denn dieses ruht auf der Annahme einer rein innerjüdischen Entstehung und Entwicklung der eschatologischen Gedanken, läßt die historische Prophetie der eschatologischen vorausgehen, hält die eschatologische Erwartung in Israel der Hauptsache nach für ein Produkt der nachexilischen Zeit und verwendet auch diese falschen Apriorismen als Kriterium der Text- und Literarkritik. Im übrigen handelt es sich aber bei jenen Berührungen zum guten Teile nur um formale Züge, die die Propheten auch in Israel vorgefunden und für ihre religiöse und sittliche Predigt verwendet haben. Die religiösen Tiefgedanken aber, nicht die äußeren Einkleidungselemente geben ihren Zukunftsverkündigungen ihre weltgeschichtliche Bedeutung. Diese verhalten sich zu jenen wie das Bild des Künstlers zu seiner Leinwand und seinen Farbstoffen. Das Zukunftsgericht der Propheten ist nicht einfach politisches Unglück und innere Revolution oder eine einfache Naturkatastrophe, sondern die Auswirkung religiöser und sittlicher Gedanken. Es wurzelt nicht im blinden Fatum, hat vielmehr seine Ursache in dem freien Willen des überweltlichen, heiligen und gerechten Gottes, der die sittlich-religiöse Schuld der Heiden wie Israels bestraft. So wird die Gerichtsverkündigung aus einem dunklen fatalistischen Orakel zum Mittel der Einprägung der sittlichen Wahrheiten, um so mehr, da die Propheten die eschatologische Zukunftserwartung anwendend mit der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart und der nächsten Zukunft zu verknüpfen pflegen. Auch das Heil ist ihnen nicht die einfache naturhafte Teilnahme an der wiederkehrenden goldenen Zeit, vielmehr für den einzelnen bedingt durch die Bekehrung. Denn nur der sittlich wiedergeborene Rest Israels und der übrigen Menschheit hat Anteil am Heile. Das Gericht dient also dem sittlichen Zwecke der ausgleichenden Gerechtigkeit. Es bringt die Niederringung von Sünde und Schuld, die Verwirklichung des universalen Reiches der Gotteserkenntnis und der Gottes-

herrschaft, des Gottesgehorsams und der Gottesgemeinschaft. Die Weltreligion steht also am Ende dieser Erwartung, nicht mythologische Naturkatastrophen und politische Weltreichshoffnungen. Und dieses Reich Gottes verwirklicht sich nicht durch Gewalt, sondern durch das Schwert des Geistes. Nicht durch Heeresmacht, durch Zauberei und kultischen Aberglauben siegt der Heilsbringer; mit dem Hauche seiner Lippen, dem Stock seines Mundes wirft er die Gegner nieder. Das Ziel ist sittliche Erneuerung und innere Umgestaltung, nicht natürliches Wohlergehen. Die sittlich-religiösen Güter der Heilszeit stehen durchaus im Vordergrunde der Erwartung, nicht die natürlichen Lebensgüter. Der Heilsbringer endlich ist nicht eine nebelhafte mythologische Gestalt oder ein bloßer irdischer Idealkönig. Seine Weisheit ist nicht Kenntnis der Zauberkräfte, sondern Gottes Gesetz, Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit. Die Verschiedenheit der Vorstellungen vom Leiden und der Auferstehung des Heilands wurde schon berührt. Diese ganze Zukunftserwartung der Propheten ist endlich nicht etwa nur ein vages Sehnen und Hoffen, Fürchten und Zittern, sondern feste, das Leben beherrschende Glaubenszuversicht, die nicht getäuscht hat. Denn aus d i e s e r Erlösungserwartung ist der Baum emporgewachsen, der mit seinen Zweigen die Welt überschattet. Die Träume von einem politischen Weltreiche natürlicher Glückseligkeit in Ägypten und Babel dagegen sind mit jenen Reichen in den Staub gesunken. Man sieht, entweder ragt auch hier das Göttliche in die Geschichte hinein, oder wir stehen vor einem Rätsel!

Schluß.

Erlösungssehnsucht und Erlösererwartung in der letzten vorchristlichen Zeit.

Die Erwartung Israels.

Die Feuerskraft der Heilandshoffnung hat stets in Israel gebrannt. Aber zuweilen stiegen aus den Kohlen als Zukunftswegweiser flammende Fanale leuchtend zum Himmel empor. So ist die Erwartung des Anbruchs der Messiaszeit während der makkabäischen Verfolgung wieder überaus lebendig geworden. Im Reiche der Makkabäer sah man vielfach aber den Anbruch dieser glorreichen Zeit. Deshalb trat jetzt die Erwartung des messianischen Königs der Zukunft zunächst wieder zurück. Doch das Priesterkönigreich der Hasmonäer brachte den Frommen nur Enttäuschungen. Das Gottesreich wurde zum Weltreich mit religiöser Verbrämung, die Herrschaft eines Alexander Jannäus war ein Hohn auf das theokratische Prinzip: Dieses Reich konnte das messianische Reich nicht sein. Deshalb klammerten sich die Frommen, soweit sie nicht, der Veräußerlichung verfallen, in der toten Vergangenheit Anker geworfen hatten, um so inniger wieder an die alten Verheißungen vom messianischen Könige aus Davids Stamm. Als dann das makkabäische Reich unter den Tritten des römischen Kolosses zusammenbrach, Palästina unter der Herrschaft des Idumäers Herodes dem Reiche der Cäsaren eingegliedert und der messianische Nimbus von der Makkabäerzeit völlig abgestreift war, ging das messianische Denken und Sehnen wieder ganz in die Zukunft. Mochten auch die führenden Sadduzäer die messianischen Hoffnungen, weil die festen staatlichen und religiösen Verhältnisse der Gegen-

wart gefährdend, zurückstellen: in ungeheurer Erwartung bangte Israel dem Erscheinen des großen Christ entgegen. Die Pharisäer hielten seine Ankunft für nahe und fanden selbst am Hofe des Herodes Glauben; dieser selbst war voll Furcht vor seinem Erscheinen[157]). Der Täufer trat als der Herold des Messias auf und fand gewaltigen Zulauf. Jesus aber zog feierlich in Jerusalem ein, als der „Davidssohn" von dem jubelnden Volke begrüßt. Literarisch lehren dieses Aufflammen der messianischen Hoffnung die salomonischen Psalmen, das Henochbuch, unsere Evangelien, die als viertes Buch Esdras bekannte sowie die Apokalypse Baruchs, alte jüdische Gebete wie das Achtzehngebet, die Sentenzen der zweiten Generation der Tannaiten. Dieses Zukunftssehnen durchdrang allmählich tiefer und tiefer das ganze Volk, nahm aber infolge des Zusammenfließens der alten geistigen Messiashoffnung mit zeitgeschichtlichen irdischen Sorgen und Wünschen sowie mit altorientalischen eschatologischen Formen vielfach geradezu phantastische Gestalten an, wie die jüdische Apokalyptik beweist. Die apokryphe Literatur weckte und verbreitete nämlich die messianische Hoffnung zwar in hohem Maße, hat sie aber keineswegs geklärt, vielmehr die Messiasvorstellung arg verwirrt, so daß die messianische Erwartung eine überaus mannigfaltige wurde[158]). Insbesondere hat sie die alte Gestalt des religiösen Weltheilandes der Propheten zu einem politisch-nationalen Befreier und König der Juden gemacht, — die Messiasidee der Pharisäer, die stehen blieb „bei der Hoffnung auf einen großen, frommen und weisen König aus Davids Stamm, der mit übernatürlichen Gaben geschmückt und mit außerordentlicher Gewalt bekleidet ist"[158a]). Nach dieser Auffassung „bedarf Israel der Belehrung des Königs Messias nicht; denn es heißt ja: ‚Nach ihm werden Nationen fragen'."[158b]) Das sittlich-religiöse Moment der prophetischen Bußforderung und der Errichtung eines neuen Bundes tritt hier völlig zurück. Das „Gesetz" ist diesen Leuten alles geworden, für die Gegenwart und für die Zukunft. Diese in ihrer Messiashoffnung rein weltlich orientierten Kreise hatten auch für den leidenden Messias der Propheten kein Verständnis mehr. Dies lehrt das vollständige Schweigen von ihm in der tannaitischen Lite-

ratur[158 c]). Die Wortführer der breiten Masse, Schwärmer und Eiferer rissen auch die leitenden Faktoren mit fort, die Revolution brach aus, die das messianische Reich von dieser Welt verwirklichen sollte, und Jerusalem und der Tempel sanken in Trümmer. Aber trotz aller Mißerfolge hatte das Auftreten falscher Messiasse[159]) immer wieder Erfolg bei der fanatisierten Menge und brachte dem palästinischen Judentum nach einer Kette von Empörungen schließlich in der Revolution unter dem Pseudomessias Bar Kochba den Ruin.

Die Hoffnung des wahren Israel.

Neben dieser engen politisch-realistischen Messiashoffnung der entflammten Menge lebte aber auch nach der makkabäischen Zeit im Schoße des Volkes in der Gemeinde des wahren Israel die idealistisch-universale Erwartung der Propheten bei denen, die wie Simeon und Anna „warteten auf den Trost Israels". Das Gesetz hatte in ihnen das Sündenbewußtsein vertieft und in der Armut im Geiste die psychologische Disposition geschaffen für jenes messianische Reich der Gerechtigkeit, das der Bußruf und die Taufe des Täufers vorbereitete. Der Gegenstand ihrer glühenden Sehnsucht war nicht so sehr ein nationaler Heldenkönig, der die Befreiung von der Herrschaft Roms und ein jüdisches Reich von dieser Welt bringen werde, als vielmehr der Erlöser von Sünde und Schuld, der Mittler des neuen universalen Reiches der Gotteserkenntnis, der Sündenvergebung, der Gnadengaben und der Heiligkeit, wie ihn die Hymnen des N. T. besingen. Mit dieser Idee blieb freilich auch bei ihnen der der Messiaserwartung ihrer Zeit in hervorstechender Weise eigentümliche Gedanke eines nationalen Messiaskönigs als sekundärer Zug zunächst noch verbunden. Die Apostel Jesu haben ihn sogar in der Schule ihres Meisters nicht völlig überwunden; erst nach der Ausgießung des Heiligen Geistes ward ihre Erlöseridee völlig dieses nationalen und weltlichen Gewandes entkleidet, und sie haben dann den geläuterten Erlöserbegriff von dem Messias, der dient und leidet, der sich opfert und stirbt, als der barmherzige Retter aus der Sündennot für die einzelne Seele sich erweist, dessen Reich eine Gemeinde der Armen, Sanftmütigen und Demütigen ist, siegreich durch alle Lande getragen als obersten Grundsatz der Gemeinde der Erlösten.

Die Erwartung der Samaritaner.

Die lebendigen Messiaserwartungen jener Zeit haben auch die Samaritaner geteilt. Sie erhofften auf Grund von zehn messianisch aufgefaßten Stellen des Pentateuch den Messias als den Taeb, d. i. den „wiederkehrenden“ Fürsten Josua. Diesen dachten sie sich zwar auch als König und Priester, aber insbesondere auch als mit der Prophetie bekleideten Lehrer, der „ihnen alle Wahrheit verkünden“ werde. Die Samaritanerin am Jakobsbrunnen und die Leute von Sichem hatten diesen Messiasglauben, unter Pontius Pilatus hatte ein falscher Prophet bei den Samaritanern mit der Verkündigung des Anbruchs der messianischen Zeit Erfolg, wie später der Pseudomessias Dositheos sowie der Samaritaner Simon, der als Gott von seinen Anhängern verehrt wurde.

Die Hoffnung der Diaspora.

Nicht minder glühte die messianische Sehnsucht in der zahlreichen Diaspora. In ihren vom Gesetzeszaun der Pharisäer noch nicht umhegten Synagogen und Schulen war der in die Weite schauende Geist der alten Propheten und Weisheitslehrer lebendig geblieben, hatte die Jahwereligion mit einer populären apologetischen Religionsphilosohie verschmolzen, und so war dieses Weltjudentum „eine Apologie des traditionellen Glaubens inmitten des Hellenismus“ geworden (P. Batiffol). Auch hier fand der Heroldsruf von der Frohbotschaft des Christus und seines Reiches frohen Widerhall. Solche messiasgläubige Diasporajuden waren sicherlich zum großen Teile jene Scharen, die von jenseits des Jordan zu dem Täufer strömten, als dieser die Nähe des Messias am Jordan predigte. Aber auch in der weiten Welt war die Erwartung des Christus den Juden der Zerstreuung vertraut geblieben. Jener ägyptische Jude, der um 140 v. Chr. das dritte Buch der Sibyllinischen Orakel verfaßt hat, erwartet, daß Gott vom Himmel, von Sonnenaufgang her einen König senden wird, der auf der ganzen Erde dem schlimmen Kriege ein Ende machen, der einen jeden richten wird mit Blut und Glanz des Feuers, den Beschlüssen des großen Gottes folgend, den heiligen Herrscher, der das Szepter über die ganze Erde innehaben wird in alle Ewigkeiten[161]. Auch Philo sieht dem Erscheinen des persönlichen Messiaskönigs entgegen, und die Septuaginta mit ihrer den messianischen Glauben bezeugenden Übertragung

der einschlägigen Stellen der hebräischen Bibel mußte diesen Glauben in ungezählte Seelen pflanzen. Es kann darum gar nicht zweifelhaft sein, daß der Christus auch in der ganzen jüdischen Diaspora bekannt war und überall sehnsuchtsvoll erwartet wurde, mochten die Einzelvorstellungen von ihm auch noch so weit auseinandergehen.

Die Diasporajuden waren aber das Medium der Überleitung der jüdischen Erwartungen auf viele Gott suchende und nach Erlösung ringende Heiden. Hier kamen ihnen die alten orientalischen Hoffnungen entgegen, die in der Periode des steigenden Einflusses der Religion und Kultur des Morgenlandes auf die abendländische Kulturwelt auch in dieser sich weithin verbreiten mußten, wie sie im Orient weiterlebten, was die Magier bei Matthäus und der Mithrakult beweisen. Die vorzüglich durch Vermittlung der hellenistischen Mysterienreligionen ins Abendland eindringenden religiösen Vorstellungen des Orients bahnten insbesondere der Verkündigung des leidenden und sterbenden, aber auch auferstehenden Messias den Weg in der Gestalt ihres gottmenschlichen Erlösers, der geboren wird, leidet und stirbt, der aufersteht und in mystischer Vereinigung seinen in Mysterienvereinen und Bruderschaften zusammengeschlossenen Geweihten durch geheimnisvolle Riten die Erlösung verhieß [161a]). Nicht minder bereiteten diese Religionsformen die Loslösung der Religion von der Staatsreligion vor und arbeiteten so im Dienste der absoluten Menschheitsreligion.

Die Stimmung der heidnischen Welt.

Es war aber eine abgelebte, matte und müde Welt, in die diese Hoffnungskeime gesät wurden. Die alte Lebenskraft hatte sich erschöpft, und die Schatten des Abends wurden immer tiefer. Trotz aller Errungenschaften des alle Kulturländer umspannenden römischen Weltreiches mit seiner äußeren und inneren Sicherheit, mit seiner Blüte der Wissenschaft und Kunst, mit seinen verfeinerten Sitten und vermehrten Lebensgenüssen, hatten Weltangst und Weltüberdruß die obere Schicht der Menschheit erfaßt. Der alte Götterglaube war durch die philosophische Aufklärung aufgelöst. Die zuströmenden zahlreichen neuen Götter aber vermochten die entwerteten alten so wenig zu ersetzen wie die Verschmelzung

Die obere Schicht.

der Götter und ihrer Kulte, so sehr diese auch dem Monotheismus vorarbeiten mochte. Auch die Mysterien und die astrologischen Künste brachten den Menschen den Frieden nicht, den die nach dem Verfall der alten Sitten immer ärger zunehmende Sittenlosigkeit ihnen vollends aus der Seele gerissen hatte. Der edlen stoischen Moral mochten theoretisch viele Gebildete huldigen, praktisch hat sie den ethischen Niedergang so wenig aufhalten können wie der stoische Pantheismus Trost für das Sehnen nach dem lebendigen Gott in die dürstenden Seelen träufeln konnte. Verzweifelt drohte Laokoon niederzusinken, erdrückt im Ringkampf mit den ihn enger und enger umwindenden Schlangen! So war die gebildete Menschheit arm geworden im Geiste, — reif für die Gnade!

Die Volksmasse.

Neben der durch die alte Literatur uns bekannten oberen Schicht ist aber in vielen Inschriften, auf zahlreichen Scherben und Papyrusfetzen wie eine neue Welt in unseren Tagen die breite Volksmasse der Namenlosen und Verschollenen wieder emporgetaucht. Jetzt wissen wir, die breite Masse des Volkes war zwar nach wie vor im krassesten Polytheismus und im wüstesten Aberglauben befangen und versank immer tiefer in diesem Sumpfe, weil man das Heil suchte in zahlreichen neuen Göttern und Kulten. Aber in diesen Kreisen lebte doch „im ganzen eine kraftvolle Religiosität, die . . . dem Christentum zwar die Gegnerin war, mit der es kämpfen sollte, die ihm aber zugleich durch viele Kanäle Kräfte zuführte, die es sich assimilierte“[162]). In dieser nicht verbrauchten Schicht „der vielen“ lebte trotz allem doch ein Glauben und ein Hoffen, das der Religion Jesu unbewußt entgegenkam. Gerade diese Schicht hat aber, wie aus den Juden, so auch aus den Heiden, für den Aufbau der jungen Kirche die meisten Bausteine geliefert, nicht zuletzt auch der Stand der zertretenen Sklaven, denen das Bewußtsein ihrer Menschenwürde wieder aufging in der Religion, der Sklave und Freier gleich galten in Christo Jesu.

Die antike Heilandsidee.

Gerade in dieser breiten Masse des Volkes mußte aber der messianische Gedanke den günstigsten Nährboden finden, weil hier auch die antike Heilandsidee[163]) ihre tiefsten Wurzeln geschlagen hatte. Diese Idee hat in jener Zeit mehr

und mehr das Denken der kranken Menschheit beherrscht und sie der Messiashoffnung Israels entgegengeführt. Der altgriechische Begriff der Heilandsgottheit war seit Alexander dem Großen mit der alten orientalischen Idee vom Gottkönig und vom Messiaskönig verschmolzen, der mit seinem Regierungsantritt eine neue Ära des Glückes bringt. In mächtigen Herrschern sah man den göttlichen Soter. So wähnte man in Alexander, in den einzelnen Ptolemäern, in den Seleuziden leibhaftige Erscheinungen der rettenden Gottheit zu sehen. Das römische Imperium übernahm die Apotheose und den Kult der Herrscher. Somit war der Augusteischen Zeit die Idee eines göttlichen Heilands in Menschengestalt ganz geläufig, eines Heilands, der die alte goldene Zeit wiederbringen werde, von der Horaz und Ovid, Tibull und Vergil singen. Am klarsten spiegelt die 4. Ekloge des Vergil das Sehnen und Hoffen einer in langen, wilden Kämpfen zertretenen Welt nach dem göttlichen Helfer und Heiland. Sie beweist, daß man nach Cäsars Tode im Jahre 40 v. Chr. glaubte, „jetzt sei die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen", daß man damals die Geburt eines Kindes göttlicher Abstammung erwartet hat, das der Welt den Frieden bringen und als Erstling der neuen, goldenen Zeit als König kraftvoll die Welt regieren werde. Später[163 a]) hat Vergil das Lied auf Augustus gedeutet, in dem man damals den der Menschheit den Frieden bringenden göttlichen Weltheiland sah, wie schon Julius Cäsar als allgemeiner Heiland für das Menschenleben in einem Volksbeschluß von Ephesus bezeichnet war. Auch die Inschrift von Priene preist Augustus als „Heiland", der „aller Fehde ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten werde". Man sieht, daß die griechische Vorstellung von dem göttlichen Heilandskönige mit der uralten Idee von der wiederkehrenden goldenen Urzeit und die römische Vorstellung vom Anbruch des 10. Säkulum hier verknüpft sind. Schnell wuchs der Glaube an den göttlichen Weltheilandskönig mit dem römischen Kaisertum so eng zusammen, daß er bald zur „Scheidemünze" wurde. Die Inschriften lehren, daß man den römischen Kaisern den Ehrentitel „Weltheiland" beigelegt hat, wie sie den Titel „Sohn Gottes"

trugen. Bei Männern wie Tiberius und Caligula, wie Claudius und Nero ward es aber evident: Roms Kaiser konnte der göttliche Weltheiland so wenig sein wie Alexander der Große es gewesen war oder Ptolemäus V., den die dreisprachige Inschrift von Rosette als göttlichen Heiland Ägyptens preist. Als aber die „Frohbotschaft“ von Jesus aus Nazareth, das Evangelium von dem Christus Israels, der als König der neuen Zeit, als „Gottes Sohn“, als göttlicher „Soter“ der kranken Welt erschienen sei, wie ein Bote Gottes die Welt durchlief, da fand es den Weg offen in die Herzen der Menschen, die ein unbezwinglicher Drang nach dem Übersinnlichen, ein inbrünstiges Sehnen nach Erlösung und Frieden aus Gottes Hand, ein ungestümes Suchen nach Gott beherrschte. „Tauet Himmel den Gerechten, Wolken regnet ihn herab!“[164]) Das war der Herzensschrei der Menschheitsseele geworden. Das Pleroma war gekommen, die Fülle der Zeiten!

„Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt!“[165])

Anmerkungen.

Die Belege zu einzelnen Absätzen sind mehrfach auch dann in einer Note zusammengestellt, wo dieses nicht ausdrücklich bemerkt ist.

1) Aus der schier unabsehbaren Literatur über dieses Thema sei besonders empfohlen F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels, Münster i. W., 1910.

2) Belege: 2 Sam. 12, 9; Os. 8, 12 (nach dem Ketib und Gr.). 14. Am. 5, 15; Mi. 6, 8.

3) Belege zum Vorhergehenden: Gen. 9 P; 18, 19 J; 21, 33 J; 28, 13 J; 33, 20 E: 48, 15 E; 49, 25 E; 50, 17 E; Ex. 3, 6 JE; 16 JE; 4, 5 J; 15, 2; 18, 4 JE; 20, 2; Deut. 33, 27. — Hier und anderswo bedeutet E das elohistische Geschichtsbuch, J das jahwistische. JE das aus E + J zusammengesetzte große prophetische Geschichtswerk, D das Deuteronomium und P das priesterliche Gesetzbuch. Die Siglen sollen lediglich die Tatsache der Zuweisung der in Frage stehenden Stellen zu der betreffenden Pentateuchschicht durch die neuere Literarkritik dokumentieren, ohne für alle Fälle die Zustimmung des Verfassers auszudrücken.

4) Ex. 6, 3 P; vgl. Gen. 17, 1; 35, 11.

5) Gen. 14; vgl. Ps. 91, 1.

6) Ob Jahwe oder Jaho resp. Jahu, die Form vieler hebräischer Eigennamen, der Papyri von Elephantine (5. Jahrh. v. Chr.) und in Jericho jüngst gefundener Topfhenkel (5.—4. Jahrh. v. Chr.), oder Jah, das aber vielleicht nur eine Abkürzung ist oder der Scheu, den vollen Namen auszusprechen, sein Dasein verdankt, die ursprüngliche Form des Gottesnamens sei, bleibt noch fraglich. Vgl. N. Peters, Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel S. 25, Paderborn 1910. Sicher ist die Aussprache Jehowa ein Gallimathias. Sie ist infolge irriger Verbindung der Vokale des aus religiöser Scheu, die übrigens im Südarabischen ihre Analogie hat, eingeführten Ersatzwortes Adonaj mit den Konsonanten von Jahwe erst im 16. Jahrhundert aufgekommen.

7) Gen. 4, 26 J; Ex. 6, 2 P.

7a) Belege zu dem Vorhergehenden: Gen. 9, 24; 20, 4 f.; 22, 2; 24, 31. 50; Num. 23, 8; 24, 11. 13.

8) Apok. 1, 8 (vgl. Is. 41, 4); Ex. 3, 2 f. JE.

8a) Ex. 3, 13 E.

9) Gen. 31, 19; 35, 4; Num. 25, 3; Ri. 5, 8; Jos. 24, 2. 14. 23; Ez. 20, 24; 23, 3; Am. 5, 25.

[10]) Vgl. L. v. Schroeder, Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion S. 36, München 1905.

[11]) Belege: Deut. 4, 32 f.; 2 Sam. 7, 28; Is. 45, 19; Os. 5, 9; 12, 11; Ps. 19, 10; 25, 5; 86, 11.

[12]) Weish. 8, 1.

[13]) Ex. 20, 2—3; Deut. 6, 4 („einzig ist [+ hu] es") Pap. Nash, Gr. Syr. Vulg. Vgl. N. Peters, die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, S. 40 f., Freiburg i. B., 1905.

[14]) Os. 13, 4; vgl. 12, 10; c, 1—2.

[15]) E. Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient S. 37, Leipzig 1905.

[16]) Gen. 14 (vgl. Ps. 110); Num. 24.

[17]) Z. B. im Pap. Prisse VI, 9—10; VII, 10—11; XVI, 6—7; s. Ph. Virey, La religion de l'Ancienne Egypte p. 11—12, Paris 1910.

[17a]) S. gut über sie M. J. Lagrange in der Ecclesiastical Review (Philadelphia) 1911, 12—20, 147—57.

[18]) Vgl. F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, Paris 1909.

[19]) Ex. 20, 5; 22, 20.

[20]) Belege zu dem Vorhergehenden: Gen. 1—11; 18, 25 J; 20, 4 f E; 24, 12 J; 45, 9 JE; 49, 10; Ex. 7—10 J + E; 9, 28 JE; 11 E; 14 J; 19, 5; Num. 24, 13 JE; 33, 4; Deut. 33, 17; Jos. 10, 11. 13; Ri. 5, 4 f. 20; 11, 27; 1 Kön. 11, 23; Is. 2, 16; 5, 26; 6, 3; 7, 18; 10, 5; 13, 10; 13—23; Os. 2, 17; Am. 1—2; 3, 2; 4, 7; 8, 9; 9, 2. 7; Ps. 19; 29; Sir. 36, 1.

[21]) Ri. 5,20.

[22]) Ex. 7, 4 P; 1 Sam. 17, 45; Ps. 24, 8 vgl. mit 24, 10.

[22a]) Am. 9, 2—6 (V. 6 nach Gr.).

[23]) Ex. 33, 20. 23; Deut. 4, 12; Job 11, 7—9; 36, 26; Joh. 1, 18.

[24]) Num. 23, 19 JE; 1 Sam. 15, 29.

[25]) Vgl. M. Dibelius, Die Lade Jahwes, Göttingen 1906.

[26]) Is. 31, 3; vgl. Ez. 8, 2 f.; 11, 24.

[27]) Deut. 4, 12.

[28]) Ps. 139, 8; vgl. Am. 9, 2—5; Jer. 23, 24; 1 Kön. 8, 27.

[29]) Belege: Gen. 11, 5 J; 18, 21 J; Ex. 19, 3 J; 25, 22; Num. 10, 33 E. Ri. 5, 4; 1 Kön. 8, 27. 39; 19, 8.

[30]) Is. 41, 4; 51, 6; Ps. 90, 2; 93, 2; 102, 25. 28.

[31]) Belege: 1 Kön. 8, 39; Is. 42, 9; Jer. 10, 12; 32, 19; Bar. 3, 32; Am. 4, 13; Job 26, 4; 28, 24; Ps. 33, 15; 50, 11; 147, 4; Sir. 42, 19. 20.

[32]) Gen. 1,26; 11, 7; Is. 6, 8; Job. 1—2; 38, 7.

[33]) Ex. 33, 19.

[34]) Belege: Gen. 18, 14; Is. 14, 24; 40, 15; Jer. 32, 17. 27; Ps. 115, 3.

[34a]) Belege zum Vorhergehenden: Is. 6, 3; Am. 3, 2.

[35]) Zur Begründung vgl. den Zusammenhang und Gen. 1, 14. 28.

[36]) Ex. 4, 21; 7, 3; Is. 6, 10 f.; Spr. 16, 4; Joh. 12, 39 f.; Röm. 11, 8.

[37]) Belege: Gen. 18; Jer. 31, 3; Os. 1—3; Ps. 33, 5; 103; 118; 136; 145, 17; Sir. 51, 12 [1 ff.]; Targ. Jon.[1] zu Gen. 1, 2.

38) Belege: Is. 1, 18; Ez. 33, 11; Ps. 103, 3—4.

39) Belege zu dem Absatz: Gen. 15, 16; 22, 18; Ex. 10, 3; 20, 5 f. (4 : 1000); Lev. 20, 18; 21, 9; Num. 16; Jos. 7; Deut. 7, 2 ff.; 21, 20; 1 Sam 6, 19; 2 Sam. 12, 31; Is. 42, 12; 45, 22; Jer. 16, 10; Ez. 18, 4 (beachte das Targum); Jon. 4, 11; Ps. 18, 26 f.; 62, 13; 145, 17.

40) Belege: Num. 23, 19; Is. 49, 15; Ps. 33, 4.

41) Am. 4, 13; 5, 18; 9, 6; vgl. Ex. 20, 11; 31, 17; 1 Kön. 8, 12 resp. 53 Gr.; Ps. 19, 5.

42) Vgl. C. Holzhey, Schöpfung. Bibel und Inspiration, Stuttgart und Wien 1902; V. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis Freiburg (Schweiz) 1902; N. Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht, Paderborn 1907.

43) B. d. Jub. 2, 2; 4 Esdr. 6, 38.

44) 2 Makk. 7, 28 (*ἐξ οὐκ ὄντων* vulgo. Syr. Lat.; *οὐκ ἐξ ὄντων* = nicht aus Dingen, die [schon] da waren A. al. Cpl.).

45) Weish. 11, 17 (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*). 25.

46) Gen. 1, 14—18; Jer. 31, 36; Ps. 19, 1 ff.; 104, 4; Job 28, 25 ff.

47) Belege zum Vorhergehenden: Is. 6, 3; Ps. 8; 19, 2—5; 104; Sir. 42, 14—43, 33; Weish. 13, 5; Röm. 1, 20.

48) Ps. 8; 19; 28; 95; 104; Is. 40—42; Job 38—41.

49a) Manilius IV, 14 (Fata regunt orbem, certa stant omnia lege).

49) Belege: Am. 3, 6; Ps. 94, 10; Weish. 14, 3; 17, 2.

50) Belege: Gen. 11; 12, 2 J; 18, 25 J; 45, 5. 7 JE; 48, 15 E; Ex. 15, 18; Is. 25, 1; Os. 2, 21; Ps. 103, 17.

51) Vgl. Job 34—41.

52) Belege: Am. 3, 6; Ps. 91, 4; Weish. 6, 7.

53) Vgl. Gen. 2—11 JE; 12, 2 J; Am. 9, 7.

54) Aug., De civ. Dei XX, 1.

55) Ez. 36, 22 f.

56) Gen. 9, 16; 11, 9; Ex. 13, 7 f.; 18, 1; 20, 2; 1 Sam. 15, 2 f.; Is. 36, 10; 2 Chron. 35, 25. Vgl. Mesastein Z. 8/9. 14. 32; Zkrstele Z. 12/13.

57) Ex. 4, 21; 7, 3; Num. 33, 50 ff.; Deut. 7, 2 ff.; Is. 6, 9 f.

58) Talm. b. Chag. 3 b; vgl. Ex. 20, 2; Deut. 14, 2; 26, 17 f.; Os. 1, 8; 8, 2; Am. 3, 2.

60) Belege: Is. 2, 6; Os. 1, 4. 6. 9; 2, 1; Am. 9, 7.

61) Ex. 19, 3—8; Os. 12, 14.

62) Belege: Ri. 8, 33; 9, 4. 46 Gr.; 2 Kön. 11, 17; 23, 3; Neh. 10, 1. 30; Os. 2, 16—25; 6, 7; 8, 1.

63) Lev. 20, 26; Neh. 9, 2.

64) Belege zum Vorhergehenden: Gen. 1, 26. 27; 12, 3 J; 18, 19 J; Ex. 4, 22 JE; 19, 6 J; Deut. 4, 6—7; Is. 2, 2—3; 19, 24; Mal. 2, 10; Joh. 4, 22.

65) Os. 11, 8 f.

66) Deut. 8, 5; Os. 1—2.

67) Jer. 3, 4; Os. 11, 1.

68) Os. 8, 12; 9, 3.

69) G. Hoberg, Die Genesis 2. A. S. XXX f., Freiburg i. B. 1908.

[70]) Vgl. z. B. Gen. 39, 9 J; Num. 66, 30 JE; 2 Sam. 11, 27.

[71]) Ex. 20, 2; Is. 1, 3; Os. 2, 18; Deut. 33, 5; Ri. 8, 23; 1 Sam. 8, 7.

[72]) Vgl. P. Dhorme, La religion assyro-babylonienne p. 196 Paris 1910. Vgl. Mal. 2, 11.

[73]) Ex. 4, 22; Deut. 14, 1; 32, 6; Is. 64, 6; Jer. 2, 27; 31, 9; Os. 11, 1.

[74]) Ps. 103, 13; vgl. Mal. 3, 17.

[75]) Siphre zu Deut. 32, 5.

[76]) Ps. 89, 27; Sir. 23, 1. 4; 51, 10; Schemone Esre 5. 6; Matth. 6, 9.

[77]) Vgl. insbesondere Os. 1—3; Jer. 2, 2; Ez. 16; Ps. 45; Hohesl. p. t.

[77a]) Vgl. E. Sellin, Beiträge zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte H. 1: Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum, Leipzig 1896; M. Löhr, Sozialismus und Individualismus im A. T., Gießen 1906.

[78]) Belege zum Vorhergehenden: Gen. 4 J; 18 J; 27, 20 JE; Gen. 42, 20 E; Ri. 1, 7; 13; 1 Sam. 1; 1, 10; 2 Sam. 11—12; 2 Sam. 15, 8; Mi. 6, 8.

[79]) Deut. 1, 32; 9, 23.

[80]) Belegstellen: Gen. 15, 6 J; Ex. 14, 31; Is. 6, 8; 7, 9.

[81]) Belegstellen: Ex. 15, 11; Is. 30, 15; Ps. 27, 10; 46, 2—4. 8.

[82]) Belegstellen: Deut. 6, 13; Prov. 1, 7; Ps. 145, 17; Matth. 10, 28; 22, 38; 1 Joh. 4, 18.

[83a]) So Engelkemper, Grimme, von Hummelauer, Naville, Sternberg. S. dagegen E. König in ZDMG 1911, 715—32.

[83]) Belegstellen zu dem Absatze: Ex. 20, 6; Deut. 6, 5; Os. 11, 4; Ps. 12, 3 f.; 18, 2; 73, 25 f.; Ri. 5; 2 Chron. 16, 9.

[84]) H. Grimme, „Unbewiesenes" S. 25, Münster i. W. (o. J.)

[85]) Belege zu dem Absatze: Gen. 12; 22; Ex. 19, 5 f.; 21 ff.; Num. 12, 3 (vgl. 12, 7; Sir. 45, 4); Am. 1—2.

[86]) Vgl. Ez. 18, 5—9; Mi. 6, 8; Job 31, 1; Ps. 51, 5. 6.

[87]) Gen. 3; 1 Makk. 1, 67.

[88]) Belege: 1 Kön. 8, 46; Job 4, 17; Spr. 20, 9; Röm. 3, 20.

[89]) Belegstellen: Gen. 1, 31; 3; 3, 15 J; 6, 5 J; 8, 21 J; Jer. 31, 29 f.; Ps. 51, 7 (vgl. Is. 6, 5; Job 14, 4).

[90]) Belege zu dem Absatze: Is. 1, 16—18; Ez. 33, 11 ff.; 36, 26; Am. 6, 1; Spr. 16, 6; Sir. 3, 3.

[91]) Belege: Lev. 1, 4; Num. 15, 22—31; 2 Sam. 24, 18 ff.; Mi. 6, 6 ff.

[92]) Gen. 39, 9 J.

[93]) Belege zu dem Absatze: Gen. 4, 13 J; 42, 21 E; Deut. 27, 26; 1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 12, 13; 24, 10; Ps. 32; 51; Sir. 37, 14.

[94]) Belegstellen: Gen. 17, 1; Deut. 18, 12. 13; Is. 6, 3.

[95]) Ex. 22, 30. Zum Vorhergehenden s. Lev. 19, 2; Is. 8, 13; 29, 23.

[96]) Ps. 73, 25 f.

[97]) Deut. 4, 6—8; 5, 14 f.; 7, 13; Am. 2, 9—11.

[98]) Belegstellen zu dem Absatze: Gen. 15, 2 JE; 16, 5 J; 20, 4 E; 31, 3 J. 32, 10 J; 49; Ex. 1, 21 E; 20, 5—6; 22, 11 ff.; Deut. 28—29; Ri. 1, 7; 5; 9, 16—20. 24. 56; 19, 23; 20, 48; 1 Sam. 26, 23; 2 Sam. 3, 29. 33. 39; 18, 28; 1 Kön. 2, 44; Is. 3, 10 f. Gr.; vgl. Jer. 17, 10; Ez. 18, 26—28.

[99]) Belegstellen: Deut. 8, 3; Mi. 7, 8; Ps. 16; 17; 19, 8—12; 42, 3; 73, 25 f.

[99a]) Vgl. die schöne Schrift P. S. Landersdorfers, Eine babylonische Quelle für das Buch Job? Freiburg i. B. 1911.

[100]) Belege zu dem Absatz: Gen. 3, 16—19; Is. 53; Am. 4, 6—11; Ps. 37; 49; 73; 119, 67. 71; Job 32 ff.; Pred. 2, 12 ff.

[1*]) Belege: Is. 55, 8 f.; Job; Ps. 73, 25 f.; Pred. 12, 13.

[2*]) E. Glaser, Altjemenische Nachrichten S. 59—76, München 1906.

[3*]) Is. 7, 11; Am. 9, 2; Ps. 139, 8; Job 26, 6.

[4*]) Vgl. etwa M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland, Tübingen 1908.

[5*]) Belege: Is. 26, 19; 53, 10 ff.; Ez. 37; Dan. 12; Weish. 3, 1 ff.; 2 Makk. 7, 9 ff.; Pred. 3, 21 f.; Joh. 11, 24; Hen. 22; 39; 51; 61, 5. 10.

[5a*]) A. Schulz, Geschichte und Erbauung im Alten Testament S. 18, Braunsberg 1911.

[6*]) Belegstellen zu dem Absatze: Ex. 20, 10; 21, 2—11. 12—13. 20. 24 f. 26 f. 30; 22, 20—24. 25 f. 29; 23, 10—11. 12. 19; Lev. 19, 9 f.; 22, 28; Num. 25, 6. 31; Deut. 15, 12 ff.; 20, 19 f.; 22, 1—4. 5—6; 23, 25 f.; 24, 6. 10—13. 19—22; 25, 3. 4; 27, 18. 19; Is. 58, 6 f.; Dan. 4, 24; Spr. 16, 6.

[7*]) Belegstellen: Gen. 1—2; 9, 5—6; Ex. 22, 10. 20; 23, 9; Lev. 19, 10. 18. 34; 25, 35; Deut. 10, 18; 14, 29; 15, 12; 16, 10. 11; 23, 8. 20; 24, 14; 25, 3; 26, 11; Ps. 8; Weish. 12, 8.

[8*]) Belege: Gen. 50, 15—22 E; Ex. 23, 4 f.; Lev. 19, 17 f.; 1 Sam. 24, 19—21; 26, 21; 2 Sam. 19, 21—24; 2 Kön. 6, 22 f.; Spr. 20, 22; 24, 17. 29; 25, 21 f.; Job 31, 29; Klagel. 3, 30; Sir. 27, 39—28, 18, besonders 28, 6—7; Matth. 5, 39. 43.

[9*]) Belegstellen zu dem Absatze: Deut. 23, 4 f. 8 f.; 25, 17—19; Jer. 18, 7—8; Am. 7, 3. 6; Ps. 5, 11; 7, 13; 139, 21.

[10*]) Catechismus Rom. III, 1 n. 5—6; vgl. Röm. 2, 15.

[11*]) Spr. 4, 23. Weitere Belege zu dem Absatz: Lev. 19, 17 f.; Ps. 51, 12; 73, 1; 73, 1; 90, 8; Spr. 20, 22.

[12*]) Vgl. Gen. 1, 28.

[13*]) Vgl. Ez. 20, 12.

[14*]) S. besonders Lev. 11—15; 21; 22; Num. 5. 19.

[15a*]) F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum S. 109, Leipzig und Berlin 1910.

[15*]) Belege zu dem Absatz: 1 Sam. 15, 22; Ps. 15; 40, 7; Ez. 18, 5—9; Sir. 35, 1—5.

[16*]) Vgl. Gen. 4 J; 8 J; 22 E; Ex. 20, 24—26.

[17*]) Vgl. Gen. 17, 11; Deut. 10, 16; Jer. 4, 4.

[18*]) Vgl. etwa Ps. 84, 4. 11; 137, 5 f.

[19*]) Vgl. Ex. 19, 6; Lev. 11, 24 f.; 19, 2; 20, 7. 26; 21, 8; Deut. 27, 9 f.

[20*]) Ex. 22, 17; Deut. 18, 10 f.; 1 Sam. 28, 3. 9.

[20*a]) I. 99, 82.

[21*]) Lev. 19, 31; 20, 27; Deut. 18, 11 f.

[22*]) Deut. 33, 10; vgl. Sir. 45, 17.

23*) Lev. 17, 11; Is. 6, 6 f.

24*) Vgl. z. B. Os. 5, 6—6, 11; Am. 4, 4 f.; Is. 1, 11—20; Jer. 6, 19 f.; Ez. 20, 39—44; Ps. 40; 50, 51.

25*) Os. 3, 4; 9, 4.

25a*) Gen. 18, 27 J.

26*) Vgl. Jer. 7, 3 ff.; 26, 4 ff.; Soph. 3, 11.

27*) Ex. 20, 24; Deut. 12.

27a*) Vgl. Ex. 18 JE.

28*) H. Grimme, Das Gesetz Chammurabis und Moses S. 35, Köln 1903.

29*) Is. 60, 2.

30*) Vgl. Ex. 18; Spr. 30—31.

31*) Gen. 20, 7 E; Ex. 15, 20 E; Num. 11, 25. 29 J; Deut. 18, 15—22; Ri. 4, 4; Os. 12, 14.

32) Os. 12, 11; Jer. 7, 25.

33*) Is. 30, 15.

34*) Belege zum Vorhergehenden: Is. 6; Jer. 1; 20, 7; Ez. 3; Am. 3, 8; 5, 14 ff.; 7, 14.

35*) Is. 21, 10. Zum Vorhergehenden vgl. Ex. 7, 1; Deut. 18, 15—18; Is. 30, 2; Mi. 3, 8.

36*) Mi. 6, 8.

37*) Zach. 4, 6.

38*) 2 Kön. 2, 12.

39*) Mi. 3, 5.

102) Am. 9, 11—15.

103) Vgl. H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder S. 204—6, Tübingen 1908. Die weiteren ägyptischen Prophetien s. daselbst S. 207—10. Die von Lange messianisch gedeutete Mahnrede des Ipu-wer scheidet definitiv aus dieser Weissagungsgruppe aus; s. W. Spiegelberg in der deutschen Literaturzeitg. 1910, 1693—96.

103a) H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 156, Göttingen 1905.

104) W. Spiegelberg in der deutschen Literaturzeitg. 1910, 1696.

104a) Is. 11, 6—9; Am. 9, 12.

105) E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen S. 76, Leipzig 1908.

106) Is. 42, 9.

107) Jer. 18, 8—11.

108) S. hierüber etwa M. Güdemann, Jüdische Apologetik S. 18—45, Glogau 1906 oder S. Funk, Die Entstehung des Talmuds S. 12—30, Leipzig 1910.

109) Contra Apionem I, 8.

110) Vgl. N. Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, Paderborn 1905 (Holländisch, Brüssel 1907), Bibel und Naturwissenschaft, Paderborn 1906, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht, Paderborn 1907, Die Wahrheit der

hl. Schrift nach den Anschauungen der neueren katholischen Exegese, Hochland 1907, S. 276—95. Weitere Literatur in diesen Schriften.

[111]) A. von Hoonacker, Les douze Petits Prophètes p. 324, Paris 1908.

[112]) Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, Tübingen 1909. Speziell für Babel hat P. Dhorme (Choix de textes religieux assyro-babyloniens, Paris 1907) die wichtigsten Texte zusammengestellt.

[113]) S. die Übersetzung bei H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder S. 80—81, 189—91.

[114]) S. z. B. H. Greßmann, a. a. O. S. 85—93.

[115]) S. die Proben bei H. Greßmann a. a. O. S. 201—3 und bei O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer S. 305—6, Leipzig 1907.

[115a]) Vgl. z. B. Spr. 30, 1; 31, 1.

[116]) E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 486, Halle a. S. 1906.

[117]) S. die Übersetzung bei H. Greßmann a. a. O. S. 75—76 und 204—10.

[117a]) Is. 60, 2.

[118]) M. Güdemann, Jüdische Apologetik S. 209, Glogau 1906.

[119]) Talm. b., Berach. 34 b; Matth. 11, 12 f.; Luk. 16, 16.

[119a]) Belegstellen zum Vorhergehenden: Gen. 3, 15 J; 49, 10 E; Num. 24, 16—19 JE; Am. 5, 18; Is. 7, 14; 51, 12; Mi. 5, 2.

[119b]) Belege: Os. 2, 2 f. 9. 17. 25; 6, 1. 2; 11, 1; 13, 15; Am. 8, 11; 9, 9; Is. 4, 4; 6, 13; 10, 17; 45, 22; Ez. 37; Soph. 3, 8 f.

[120]) H. Cohen, Ethik S. 214 (1904) (bei Wiener S. 27). Belege zum Vorhergehenden: Is. 2, 3; 19, 21; Mi. 5, 3; Zach. 4, 6; 9, 10; 1. Kön. 19, 12.

[121]) S. Gen. 49, 10; Num. 24, 17 f. (lies se ir st. meʿir); Gen. 12, 3 J; 18, 18 J; 28, 14 J; vgl. 22, 18; 26, 4.

[122]) Belegstellen zum Vorhergehenden: 1 Kön. 8, 43; Am. 9, 12; Os. 2, 1; Is. 2, 3; 42, 4. 6; 45, 22 f.; 51, 5; 60, 18; Ps. 47, 9; 72, 8; 87; 150, 6.

[124]) Belege: Is. 11, 6—7; Ez. 11, 19 f.; 47 (Das Bild wurzelt in dem Umstand, daß das Wasser für Jerusalem aus dem z. Z. des Königs Ezechias durchstochenen Osthügel Jerusalems floß, der in seinem nördlichen Teile den Tempel trug); Os. 2, 21—25; Mal. 3, 1. Vgl. Thom. Aqu. S. Theol. I, 96, 1 ad. 2. Über Theodoret und Hieronymus s. L. Reinke, Die mess. Weiss. bei den großen und kleinen Propheten des A. T. I. S. 263, 280, Gießen 1859.

[125]) Belege: Is. 11, 9; 54, 13; Jer. 31, 31—40; Jo. 3, 1 f.

[126]) Belege: Is. 1, 26; 9, 6; 11, 3; 53; Jer. 23, 6; 31, 34; Ez. 11, 20; Agg. 2, 9 Gr.; Zach. 13, 1.

[127]) Belege: Is. 4, 3; 6, 13; 52, 1; 62, 12; Zach. 14, 20 f.

[128]) Belege: Gen. 49, 11; Is. 2, 4; Mi. 4, 3 f.; Zach. 9, 9 f.

[129]) Belege: Is. 9, 3; 65, 18 ff.

[130]) Belege: Is. 9, 5. 6; 12, 2 f.; 51, 16; 65, 17; 66, 21 f.; Jer. 31, 36; 33, 20—22; Os. 2, 1—3. 25; Mal. 1, 10; 3, 3 f.

[131]) Über das Verhältnis „der Tage des Messias" zu „der kommenden Weltzeit" s. etwa Jos. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten S. 17—26, Krakau 1903.

[132]) Vgl. N. Peters, Die Prophetie Obadjah's S. 136 f., Paderborn 1892.

[132a]) Vgl. Is. 42; 49; 50; 53.

[133]) M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen S. 159, Berlin 1908.

[134]) Belege: Gen. 3, 15; 9, 26; 12, 3; 26, 4; 28, 14; 49, 10; Is. 8, 23 f. 9, 4; 11, 1; Jer. 23, 5; Am. 9, 11; Mi. 5, 1 f.

[135]) Weitere Belege zum Vorhergehenden: Is. 7, 14; c. 9; c. 11; 35, 4; 40, 3. 5 Gr. 9; Dan. 7, 13 f.; Mi. 5, 2; Ps. 2; 110; Hen. c. 46—49; IV. Esdr. c. 13.

[136]) Dial. c. Tryph. Iud. 49.

[137]) S. etwa P. Dhorme, La Religion assyro-babylonienne p. 146—73, Paris 1910; H. Lietzmann, Der Weltheiland S. 19 ff., 48 f., Bonn 1909.

[138]) S. Ph. Virey, La Religion de l'Ancienne Égypte p. 91—134, Paris 1910; A. Erman, Die ägyptische Religion S. 39 f., Berlin 1905; A. Moret, Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique, Paris 1902.

[139]) Zach. 9, 9 (lies moschiaʿ [vgl. Abd. 21] mit Gr. Syr. Targ. Vulg. und ʿanaw mit Gr. Syr. Targ. Matth. 21, 5). Num. 24, 17; Is. 9, 6; 11, 1 ff.; 42, 1. 3. 7; 63, 4; Jer. 23, 5; Os. 2, 20; 3, 5; Ps. 2; 72; 110.

[140]) Belege: Deut. 18, 15—18; Is. 2, 2; 11, 2. 4; 42, 1. 2. 4. 6; 49, 2. 6; 50, 4—6; 53, 9; Mi. 4, 2; Joh. 4, 25; 6, 14. Vgl. F. Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55 S. 154—74, Freiburg i. B. 1907.

[141]) Ich erkläre Ps. 110 wie Ps. 2 nach wie vor aus der davidischen Zeit; s. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1910, S. 14 f.

[141a]) Is. 53; Zach. 6, 12.

[142]) M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen S. 178, Berlin 1908.

[143]) Is. 1, 18; 4, 3 ff.; 53, 5. 10—12; Jer. 31, 34; Ez. 36, 25 f.; Os. 2, 21 f.; Mi. 7, 19; vgl. die Belege in Anm. 126 und 127.

[144]) Is. 53, 4 f. Weitere Belege zum Vorhergehenden: Is. 49, 7; 50, 5—7; 52, 13—53, 12; Zach. 3, 9; 9, 9; 11, 12; 12, 9 f.; 13, 1. 7; Dan. 9, 24—27; 4 Esdr. 7, 29.

[144a]) Lao-tsze, Tao-te-king c. 78 (in J. Grills Übers. S. 118).

[145]) S. Is. 12, 3; Ez. 36, 26; Os. 2, 12; Zach. 13, 1.

[146]) M. Friedländer, Synagoge und Kirche, Berlin 1908, S. 174.

[147]) Vgl. etwa M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, Tübingen 1908.

[148]) Röm. 8, 20 ff.; Hebr. 2, 15. Über diese natürliche Seite der messianischen Ideen s. W. O. E. Oesterley, The evolution of the messianic idea in comparative religion, London 1908.

[149]) Belege: Gen. 3,15 J; 49,10 Vulg.; Is. 42,4; 51,5; 60,9; Agg. 2,7.

[150]) S. Is. 37,26 und vgl. H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder S. 75, Tübingen 1910.

[151]) S. etwa KAT[3] S. 376—96; A. Jeremias, Babylonisches im N. T. S. 8—46, Leipzig 1905; H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905; H. Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe", Berlin 1910; J. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig 1903; P. Dhorme, La religion assyro-babylonienne p. 146—73, Paris 1910.

[152]) Vgl. E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 451 ff., Halle a. S. 1906; E. Sellin, Die alttestamentliche Religion S. 42 ff., Leipzig 1908; ders., Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung S. 42 ff., Gr.-Lichterfelde-Berlin 1909; H. Lietzmann, Der Weltheiland S. 22 ff., Bonn 1909; E. König, Das alttestamentliche Prophetentum S. 58 ff., Gütersloh 1910. Alle ägyptischen Texte sind zusammengestellt und übersetzt bei H. Greßmann, Altor. Texte und Bilder S. 204—10, Tübingen 1910. Die Mahnsprüche des Ipu-wer scheiden aber sicher aus; s. über diese A. H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig 1909 und W. Spiegelberg in der DLZ 1910, 1693 ff.

[153]) S. KB VI, 1 S. 67 Z. 9 ff.

[155]) Vgl. Ph. Virey, La religion de l'Ancienne Égypte p. 91 ss., Paris 1910; H. Lietzmann, Der Weltheiland S. 22 ff., Bonn 1909.

[156]) Prophezeiungen eines Töpfers 2, 8—10 (Greßmann S. 208).

[157]) Matth. 2; Flavius Josephus Ant. 17, 2, 4.

[158]) S. insbesondere M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, 150 av. J. Chr. à 200 après J. Chr., Paris 1909.

[158a]) M. J. Lagrange a. a. O. S. 265.

[158b]) Bereschith rabba zu Gen. 48, 11; vgl. Is. 11, 10.

[158c]) Ganz verschwunden ist die Idee des leidenden Messias im Judentum aber auch jetzt nicht. Noch Justin läßt den Juden Trypho sagen: „Daß der Messias leiden wird, wissen wir." Das spätere Judentum unterschied einen doppelten Messias, den leidenden Ben Joseph und den triumphierenden Ben David.

[159]) Schon die Evangel. (Matth. 24,23 f.; Mark. 13,22) warnen vor ihnen.

[161]) Orac. Sib. 3, 149 f. 286 f. 652 f.; vgl. 5, 108 ff. 256 ff. 414 ff.

[161a]) Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig und Berlin 1910.

[162]) A. Deißmann; s. dessen Prachtbuch „Licht vom Osten", Tübingen 1908 und vgl. sein Schriftchen, „Das Urchristentum und die unteren Schichten", Göttingen 1908.

[163]) Vgl. A. Harnack, Reden und Aufsätze I, 397 ff., Gießen 1904; P. Wendland, Σωτήρ in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904, 335 ff.; H. Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909.

[163a]) Aeneis VI, 791 ff.

[164]) Is. 45, 8 Vulg.

[165]) Joh. 1,14.

Die wichtigste neuere Literatur.[1])

B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906.

F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888.

W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 2. A., Berlin 1906.

K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Gießen 1900, 3. A. 1912.

P. D. Chantepie de La Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 3. A., 2 Bände, Tübingen 1905.

T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, Gießen 1899

F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich, Leipzig u. Berlin 1910.

*P. Dhorme, Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, Paris 1910.

— La religion Assyro-Babylonienne, 1910.

A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, herausg. von R. Kittel, Leipzig 1895.

A. Duff, The Theology and Ethics of the Hebrews, London 1902.

*A. Dufourcq, L'avenir du christianisme. I. Histoire comparée des religions païens et de la religion juive 3. éd., Paris 1908. II. Époque syncrétiste. Histoire des origines chrétiennes 4. éd., Paris 1909.

A. Ermann, Die ägyptische Religion 2. A., Berlin 1909.

*Jos. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2 Bde., Regensburg 1910.

Fr. Giesebrecht, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte 2. A., Leipzig 1908.

H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T., Tübingen 1909.

M. Güdemann, Jüdische Apologetik, Glogau 1906.

*M. Hetzenauer, Theologia Biblica, Tom. I, Friburgi B. 1908.

E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, Freiburg i. B. 1899.

M. Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1902—10.

---

[1]) Die Arbeiten der Autoren katholischer Richtung sind mit einem Sternchen bezeichnet.

*P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im A.T. I, Münster i.W. 1910.
E. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1884.
*F. X. Kortleitner, De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis, Oeniponte 1908.
A. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat, Harlem 1869.
— De Profeten en de Profetie onder Israel, Leiden 1875.
*M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques 2. éd., Paris 1903.
M. Löhr, Alttestamentliche Religionsgeschichte, Leipzig 1906.
A. Loisy, The religion of Israel, translated by A. Galton, London 1910.
K. Marti, Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients, Tübingen 1906.
C. G. Montefiore, Lectures on the origin and the growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews, London 1892.
G. F. Oehler, Theologie des A. T. 3. A., Stuttgart 1891.
C. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899.
A. S. Peake, The religion of Israel, London 1908.
*L. Reinke, Die messianischen Psalmen, 2 Bände, Gießen 1857—58.
— Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des A. T., 4 Bände, Gießen 1859—62.
J. Robertson, Die alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. v. Chr. . . ., herausg. von C. von Orelli, Stuttgart 1896.
W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, autoris. deutsche Übers. von R. Stube, Freiburg i. B. 1899.
*P. Schanz, Apologie des Christentums II 3. A., Freiburg i. B. 1905.
*H. Schell, Apologie des Christentums, II: Jahwe und Christus 2. A., Paderborn 1908.
*P. Scholz, Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen, 2 Bände, Regensburg 1861/62.
E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3. A., 3 Bände, Leipzig 1898—1901 (2. Bd. 4. A. 1907).
H. Schultz, Alttestamentliche Theologie 5. A., Göttingen 1896.
*J. Schuster und J. B. Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte 7. A. I. Bd.: Das A. T., bearb. von J. Selbst, Freiburg i. B. 1910.
E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen, Leipzig 1908.
— Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1909.
— Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I—II, Leipzig 1896/97.
R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 2. A., Freiburg i. B. 1899.
B. Stade, Biblische Theologie des A. T. I, Tübingen 1905.
G. Sternberg, Die Ethik des Deuteronomium, Berlin 1908.

*Ph. Virey, La religion de l'Ancienne Égypte, Paris 1910.
P. Volz, Mose, Tübingen 1907.
F. Weber, Jüdische Theologie 2. A., herausg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann, Leipzig 1897.
J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Religion (In „Die Kultur der Gegenwart" I, 4), Berlin und Leipzig 1906.
A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, Münster i. W. 1890.
M. Wiener, Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit, Berlin 1909.
P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, Tübingen 1907 („Handbuch zum N. T." I, 2).
H. Winckler, Religionsgeschichte und geschichtlicher Orient, Leipzig 1906.
G. Wildeboer, Het Oude Testament van historisch standpunkt toegelicht, Groningen 1908.
*H. Zschokke, Theologie der Propheten, Freiburg i. B. 1874.
A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments, begonnen von B. Stade, II, Tübingen 1911.
J. Bricout, Où en est l'histoire des religions?, Paris 1911 et 1912.
J. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee, Leipzig 1912.
K. Hennemann, Hermann Schell, Kleinere Schriften, Paderborn 1908 (Jahwe und Marduk S. 435 u. 63).
J. Huby, Christus, Manuel d'histoire des religions, Paris 1912.
E. Kautzsch, Biblische Theologie des Alten Testamentes, herausgegeben von E. Kautzsch, Tübingen 1911.
E. König, Geschichte des Reiches Gottes, Braunschweig 1908.
— Geschichte der alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912.
M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909.
J. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung, Freiburg i. B. 1903.
— Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens, 4. A., Münster i. W. 1912.
— La religion d'Israel (Cap. XIV bei J. Huby, Christus).
E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912.
J. Touzard, La religion d'Israel (Tome II, Cap. XI bei J. Bricout, Où en est l'histoire des religions?).
J. Weigl, Das Judentum, Berlin 1911.

Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung in Kempten.

210.2
Es 74

27559

ESSER, G. & MAUSBACH, J.

AUTHOR

Religion
Christentum Kirche

TITLE

Erster Band

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	Healy NOV 12
	STORAGE - CBPL

27559